COLECCIÓN: Cuadernos de aportes desde el aula

Cuaderno Número: 6

LA POSIBILIDAD DE CREER DE "OTRA FORMA":

Retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural



Ofrenda y oración a Nuestro Padre Sol. Ritual chatino, San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca.
Fotografía de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.

Senda Libre



Ofrenda y oración a Nuestro Padre Sol. Ritual chatino, San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca.
Fotografía de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.

La posibilidad de creer “de otra forma”: retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural

---

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coordinador)





COLECCIÓN: CUADERNOS DE APORTES DESDE EL AULA



http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/



CDMX, 2018

Hecho en México

La posibilidad de creer “de otra forma”: retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural

---

Autores:
Alba Patricia Hernández Soc; Alicia María Juárez Becerril;
María Elena Padrón Herrera; Miriam Guadalupe Cruz Mejía;
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

ÍNDICE

Dos Ejemplos Etnográficos de Otra Forma de Creer: La Fiesta de San Nicolás en Ixmiquilpan, Hidalgo y Las Hermandades de Semana Santa en Taxco, Gro.

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES[1]

Preámbulo

Las manifestaciones religiosas populares, al ser parte inherente de la cultura de un pueblo, se encuentran enraizadas en profundos sentidos existenciales y enmarañan sus raíces con muchos otros aspectos de la cultura que le da cobijo y sentido. Desde esta perspectiva, traigo a colación las palabras del arzobispo de Sevilla, Carlos Amigo Vallejo, quien apuntaba acerca de esto:

> ¿De qué tenemos que hablar, de "culturas" o "de religiones"? La cultura es expresión de cuánto es y vive una comunidad, un pueblo, una persona. Fe y cultura son realidades tan distintas como inseparables. La fe es adhesión y firmeza a la verdad que el mismo Dios ha manifestado. El hombre recibe esa revelación y la vive y expresa en su modo más peculiar de ser. Habla de Dios, pero con su propia lengua humana. Con sus signos y sus gestos, con su cultura. El Evangelio se encarna en la vida del hombre y esa misma vida se transforma, sin dejar de tener sus propias señas de identidad.
>
> Al concepto de religiosidad popular se une el de cultura. Peculiar capítulo es éste, donde no se sabe distinguir bien si el Evangelio se lee y canta con la

[1] Licenciado en filosofía (UIC) y en Ciencias Religiosas (ULSA). Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en la Universidad Intercontinental, México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la *Universidad Católica Lumen Gentium* y docente de filosofía en el Instituto Superior de Estudios Salesianos. Profesor en el programa de Antropología Social de la ENAH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular. Dato de contacto: gomez_ramiro@hotmail.com

> melodía de la cultura, o si es la cultura la que debe juzgarse con las pautas nuevas de la revelación evangélica.
> No puede negarse una recíproca influencia entre la fe y la cultura.[…] Así lo comprende y lo vive el pueblo, que expresa la profunda vivencia del mensaje evangélico que se ha metido en lo más genuino de su cultura.[2]

Fiesta de San Nicolás en Ixmiquilpan, Hidalgo

La fiesta de San Nicolás se celebra el 10 de septiembre, y durante esta fiesta, San Nicolás visita al Señor de Jalpan en la cabecera municipal. Los festejos se prolongan durante una semana, y en ella tienen lugar eventos de suma importancia que marcan fuertemente los momentos de la fiesta, y que son conocidos por todos los pobladores. Así pues, procederé a la descripción de los momentos más significativos de esta compleja fiesta patronal del barrio de San Nicolás, que a su vez se inserta en el complejo festivo más amplio del Valle del Mezquital, donde los diferentes pueblos peregrinan acompañando a sus santos patronos que rinden pleitesía al Señor de Jalpan en el convento del s. XVI en el centro de Ixmiquilpan, Hidalgo.

Las actividades que se engarzan para dar lugar al complejo festivo, son actividades aglutinantes que articulan al colectivo en una dinámica común, fortaleciendo lazos de identidad y pertenencia a una comunidad que sustenta la forma de vida peculiar que ellos valoran. Así pues, es muy importante ver el conjunto de pequeñas celebraciones interrelacionadas de la fiesta como un todo que da por

[2] Carlos Amigo Vallejo, "La Religiosidad Popular. Actualidad y Futuro", en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 21-28.

resultado una actividad festiva prolongada considerada como unitaria. Lo que para un observador externo pudiera parecer el montaje escénico bastante caótico de actividades inconexas, para los lugareños sigue una lógica precisa y coherente que se sobreentiende y se acata.

La Molienda

Esta actividad, propiamente femenina, tiene lugar unos días antes de la fiesta de San Nicolás, pues la molienda del cacao tiene como finalidad preparar las pastillas de chocolate que se usarán para el atole a repartir en el desayuno después de las mañanitas. Dado que las tortas de chocolate deben dejarse un tiempo para ventilarse, endurecerse y sacar algo de grasa dejándolas reposar sobre papel de estrasa, es por eso que se hace la molienda con días de anticipación para la fiesta[3].

[3] Para quien esté interesado en ver la molienda, está disponible en línea un video tomado por una persona oriunda del lugar en: http://www.youtube.com/watch?v=FkLC6e6up4o




Mujeres preparando las pastillas de Chocolate durante la Molienda. Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. Fotografía cortesía de Misioneras Laicas Asociadas, MG. 2009.

Durante la molienda, se disponen en dos largas filas los metates, con su platón enfrente y un cojín decorado tras ellos, para que las mujeres que van llegando a participar en este servicio, se hinquen y muelan el cacao. Quedan dispuestas, pues, dos filas donde se ven de frente quienes están moliendo. Detrás pasan las mujeres que supervisan, recogen y proveen de lo necesario, generalmente ellas son las mujeres mayores, encargadas de todo. Pasan constantemente para recoger el molido y proveer de granos a quienes ya lo terminaron.



Metates preparados para la molienda. Barrio de San Nicolás. Ixmiquilpan, Hgo. Fotografía cortesía de Misioneras Laicas Asociadas, MG.2009.

Constantemente se relevan las mujeres, que se levantan para dar lugar a otras que también vienen a moler. La convivencia es fuerte, pues el ambiente es ya plenamente festivo y todos lo hacen por San Nicolasito. Es una actividad muy esperada, y se mezclan mujeres de todas las edades, desde niñas hasta ancianas, por lo que la función social de transmisión de valores, conocimientos y cosmovisión es muy evidente.



Mujeres en la molienda. Barrio de San Nicolás., Ixmiquilpan, Hidalgo. Fotografía cortesía de Misioneras Laicas Asociadas, Misioneros de Guadalupe. 2009.

Llegada de las ceras, escamadas y cuelgas

La víspera del 10 de septiembre, llegan las piezas labradas en cera que el mayordomo de San Nicolás encargó a los artesanos de la sierra que se dedican a ello. Estas piezas únicas son trabajadas con armazón de alambre y placas de cera de abeja mezclada con polvo de copal para darle cuerpo y resistencia. Destaca, entre todo, el

tratamiento ritual a esta artesanía festiva. Primeramente hay que puntualizar que las "ceras" son las velas a repartir en la procesión que saldrá al día siguiente de la capilla de San Nicolás a la parroquia donde está el Señor de Jalpan, (a donde acude en procesión San Nicolás para cantarle las mañanitas al Cristo Señor de Jalpan). Las "escamadas", son esas mismas velas pero con labranza de cera alrededor, pueden ser sencillas guirnaldas de flores en derredor del centro de la vela, o bien complejas estructuras con formas elaboradas. En la ocasión que describo, se llevaron las escamadas de vela con flores para dar a los mayordomos en la procesión, pero también, -y ocupando el lugar central- alrededor de una veintena de cruces que llevaba cada una su pequeña cuelga[4]. Cabe señalar que todo esto es para la procesión y la misa a celebrarse en Ixmiquilpan, donde oirán misa juntos San Nicolás y el Señor de Jalpan, por lo que se encienden y se consumen durante las celebraciones.



[4] Se pueden ver tres videos en línea del "Recibimiento de las Ceras, escamadas y cuelgas en la casa del Mayordomo de San Nicolás, para ser usadas en la procesión al Señor de Jalpan, en el centro de Ixmiquilpan" en: http://youtu.be/-ZMRdC_N8fI; http://youtu.be/lJWjzHKehmo; http://youtu.be/riljA5KZnfo



Cuatro escenas del recibimiento de las ceras en casa del mayordomo de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. Fotografías del autor.

Es un verdadero arte ritual, cuya característica esencial es lo efímero y pasajero, pues se consumen durante la celebración. Las "cuelgas" son grandes ensartados de flores de cera formando una especie de "collares" muy grandes que le serán ofrendados a San Nicolás y al Señor de Jalpan. Los que se dan al Cristo son especialmente grandes, pues se colocan sosteniéndose de ambos brazos y dejando pasar la parte central frente al pecho del crucificado.



A la izquierda: escamadas. A la derecha, ceras labradas con forma de cruces, posando: la familia del artesano que fabricó y llevó las ceras a San Nicolás a costa del mayordomo de este santo. Fotografías del autor.

Preparación de las cuelgas

Esta preparación de cuelgas no se refiere a lo antes descrito para las grandes cuelgas de cera labrada para los santos, sino a las cuelgas que se convidan a la gente al salir de la misa donde estuvieron juntos

el Señor de Jalpan y San Nicolás en la misa del mediodía de la fiesta de San Nicolás.

Dichas cuelgas son collares de ramas de árbol trenzadas, donde se amarran naranjas, manzanas, plátanos o piezas de pan y flores de cempoalxóchitl.

En la casa de uno de los mayordomos se reúnen las familias de los que van a participar en la elaboración de las cuelgas. Allí, los hombres cortan las ramas y las preparan en pequeñas ramitas que puedan ser trenzadas para preparar las cuelgas. Con hilo de algodón se van trenzando las ramitas hasta lograr el grueso necesario. Entonces las mujeres y los niños empiezan a amarrar en esos collares verdes las frutas y el pan. Una vez listas las cuelgas se colocan en un palo sostenido entre dos sillas y allí se conservan hasta que se cargan en los hombros de dos hombres para ser trasladadas en la procesión de San Nicolás al Convento.

Cuando acaba la misa, sale primero del templo San Nicolás acompañado por el tañir de una campana que le abre paso. Una vez que él sale, entonces ya puede salir la gente y se entregan a la pasada las cuelgas que deben portarse hasta que termina el regreso de San Nicolás a su capilla en una procesión de regreso al barrio.



Preparación de las cuelgas. Arriba hombres cortando la flor de cempoalxóchitl y trenzando las ramas. Abajo, niños amarrando las flores en las cuelgas. Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. Fotografías del autor.

Tamales y mañanitas

En la víspera al día de San Nicolás (9 de septiembre). En la casa del mayordomo a donde son recibidas las ceras, escamadas y cuelgas, se preparan los tamales y el atole (usando el chocolate preparado en la molienda[5]). En grandes tinas de hoja de lata, se cuecen los tamales en cantidades industriales, pues se da a todo el que llegue a desayunar al día siguiente, de regreso de las mañanitas de San Nicolás al Señor de Jalpan. Todo el proceso se anuncia por cohetes, de tal forma que la gente desde sus casas dice: “ya están preparando los tamales”, o “ya

[5] Puede verse el video de la Elaboración del atole, tomado por un habitante del pueblo de Ixmiquilpan, barrio de San Nicolás, en línea*: http://www.youtube.com/watch?v=lfaX6m7EJ_U*

se cocieron”, o “ya los están sirviendo”. Es un sistema de comunicación por medio de los cohetones que es muy interesante y efectivo. Toda la gente sabe qué se está haciendo y cómo van, para luego congregarse al llamado de los cohetes y las campanas.

El 9 de septiembre, después de recibir las ceras, se vela en casa del mayordomo. Alrededor de las 4:00 de la mañana del 10 de septiembre empieza la cohetiza y las campanas se echan al vuelo llamando a la procesión de San Nicolás para cantar las mañanitas al Señor de Jalpan en el santuario. Se llega como a las 5:00 y empieza el mariachi a tocar las mañanitas al Señor de Jalpan, un poco trastocadas para la ocasión, pero con un profundo significado: “Despierta padre despierta, mira que ya amaneció, ya tus hijitos te cantan pidiendo tu bendición”. Las puertas del santuario permanecen cerradas porque el Señor de Jalpan “no es fácil” y “se ruega un poco”. Aproximadamente 40 minutos después de cantar repetidas mañanitas y otras “alabanzas” amenizadas por el mariachi, las puertas finalmente se abren, para volver a cantarle al Cristo las mañanitas ya frente al altar con San Nicolás a su lado. Viene la misa y regresan todos a casa del mayordomo en el barrio de San



Cazos con tamales cociéndose. Víspera de la fiesta de San Nicolás. Ixmiquilpan, Hgo. Fotografía del autor.

Nicolás, donde están las cruces de cera y los tamales y el atole esperando. A todo el que llegue se le sirve, sea o no del pueblo.

Procesión al santuario

Después del desayuno viene un momento de descanso, hasta aproximadamente las 10 de la mañana, cuando –nuevamente a través de los cohetes y las campanas- se invita a acudir a la procesión que saldrá de la capilla de San Nicolás. Para esto, primero son trasladadas las ceras, escamadas y cuelgas de casa del mayordomo al templo de San Nicolás. Allí tiene lugar la misa para San Nicolás en su día. Al terminar, sale San Nicolás elegantemente vestido y adornado con cuelgas y ropones nuevos, para presidir la procesión a la parroquia de Ixmiquilpan.



San Nicolás ataviado para su fiesta. Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. Foto cortesía de las Misioneras Laicas Asociadas. M.G.

En ésta procesión se llevan detrás de San Nicolás la cuelga grande a ofrendar al Señor de Jalpan, y las cruces de cera. Las velas y escamadas ya han sido entregadas a cada uno de los mayordomos y en dos filas avanzan detrás de San Nicolás y sus regalos que lleva al Señor de Jalpan. Detrás de ellos vienen las cuelgas (de pan y fruta), toda la gente, y cerrando el cortejo, tractores arrastrando remolques

con las portadas de flores para el santuario, una para la entrada del templo y otra para el acceso al atrio[6].









Arriba izquierda: Cuelgas de pan y frutas, arriba derecha: Cuelga de cera para el Señor de Jalpan. Abajo izquierda: tractor llevando la portada de flores al santuario. Abajo derecha: instalación de la portada en el acceso lateral del atrio. Ixmiquilpan, Hgo. Fotografías del autor.

Misa

Al mediodía se celebra la misa principal en el santuario, con San Nicolás al lado del Señor de Jalpan a un costado del altar, se le coloca al Señor de Jalpan la cuelga ofrendada, y se encienden en derredor de ellos las velas de las cruces de cera labrada. Así, a medida que avanza la ceremonia litúrgica, las ofrendas de cera se van consumiendo. Al terminar la misa, aún queda cera, pero nadie toma lo

[6] Puede verse en video en línea: "Procesión de la capilla de San Nicolás al Señor de Jalpan, en la parroquia. Fiesta de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo", en: http://youtu.be/nvk7U9d4wXI; http://youtu.be/nMUyxQZDSkw.

ya dado. Se queda en el santuario, donde los mayordomos del Señor de Jalpan disponen de él. Las cuelgas se le dejan al Cristo unos días y después se le retiran cuando llega otra procesión con otra cuelga que ofrendar. Las cuelgas ya retiradas se acumulan en la bodega del Señor de Jalpan, donde se desmembran flor por flor, para luego ser ofrecidas como reliquias a los fieles. Es muy interesante que los bienes se considera son propiedad de los santos, primero de quien lleva el regalo y luego de quien lo recibe. El pueblo se convierte así en una suerte de acompañantes de la procesión, pero los protagonistas son los santos que acuden a saludarse, rendirse pleitesía y fortalecer sus lazos de unión que se reflejan en la vecindad territorial y la jerarquía de cabecera-municipio, o eclesiásticamente: capellanía-parroquia.





Arriba izquierda: San Nicolás saliendo de la misa en la iglesia de Ixmiquilpan, a la derecha: Cuelgas listas para repartirse entre los que salen de la misa. Junto a estas líneas: el autor de este texto con su respectiva cuelga.



Semana Santa en Taxco: identidad, devoción y penitencia

La semana santa en Taxco, Guerrero ha sido siempre un referente del turismo de ese estado en lo particular, y de nuestro país en general. En este sentido, las actividades que se realizan durante esta semana de celebraciones religiosas se trivializan hasta cierto punto, pues se convierten en la foto obligada, la imagen que el turista busca ansioso, la postal perfecta. Desde este punto de vista bien podríamos decir que las actividades rituales en este contexto tienden a "folklorizarse", entendiendo por *folklore* una valoración de las formas rituales pero ya sin el contenido original que las motivaba en un contexto social autóctono engarzado en coherencia con los demás elementos de la cultura.

Sin embargo, aunque en esta zona el arribo del turismo creciente, casi podríamos decir: "invasión turística", ha trastocado el entorno social donde se ubican estos rituales, aún conservan sentido profundo enraizado en la historia local y la cosmovisión que opera en estas comunidades tradicionales. Como en tantas otras ceremonias de este tipo, el origen parece perderse en un pasado mítico, pero según la Enciclopedia Guerrerense, el inicio de esta tradición podría remontarse hasta 1598, debido a la gran religiosidad profesada por los habitantes de este pueblo minero. No obstante en los archivos de la parroquia de Santa Prisca se encuentran los registros de los primeros permisos otorgados por la Iglesia para celebrar una procesión del Cristo del Santo Entierro, en el año de 1600.

En el caso específico de la semana santa en este lugar, quisiera referirme específicamente a las tres congregaciones, cofradías o hermandades existentes que son las que sustentan la peculiaridad de la celebración durante semana santa en Taxco:

1.) Las ánimas.
2.) Los encruzados.
3.) Los flagelantes

La primera de estas hermandades es femenina y las dos restantes masculinas. Antes de proceder a describir cada una, cabe señalar que tendrán en común que son organizaciones sociales cuya adscripción implica una cierta forma de comportamiento ético visible en la comunidad, se consideran a sí mismas serias en cuanto a que no es considerado un juego lo que hacen y tienen implicaciones de adhesión y formación que por más mínimas que sean marcan a los integrantes en una dinámica de "dentro y fuera" del grupo. También las tres hermandades comparten cierto estigma que pesa sobre quienes participan en ellas, pues al ser un acto de penitencia y estar cubierto el rostro, el imaginario popular no deja de volar en relación a ¿qué fue lo que hicieron para purgarlo así?, remontándose en ese vuelo de la imaginación a crímenes horribles, homicidios, prostitución, etc, cosa que es poco sustentable, pues a la par de la penitencia, está también el favor solicitado, o bien, el pago por el favor recibido, sin la

connotación de algo malo purgado que implica un entendimiento ortodoxo de lo que es la penitencia.

Las tres hermandades participan durante la Semana Santa de Taxco, especialmente en lo que toca al triduo pascual comprendido entre jueves y sábado santos.

Las ánimas

Esta hermandad femenina realiza su penitencia caminando por las empinadas calles empedradas de Taxco. Las ánimas, procesionan descalzas, portando un vestido negro y cubierta la cabeza con capucha negra. Todo el tiempo avanzan encorvadas en ángulo de 90 grados, con pesadas cadenas amarradas en los pies, las cuales hacen un ruido intenso que nutre la atmósfera de misticismo en las noches. En las manos portan un crucifijo y en la cintura *disciplina* de lazo con clavos. La pertenencia a esta hermandad implica un comportamiento digno dentro de la comunidad y reuniones en las que se dan pláticas de carácter espiritual.



Ánimas cargando sus cadenas en los pies, encorvadas y sosteniendo una cruz. Noche del Miércoles Santo.Taxco, Gro. Fotografía del autor.

Los encruzados

Esta hermandad masculina realiza su penitencia cargando un rollo de espina de zarza de aprox. 60 kilos. El rollo es puesto tras la nuca, sobre la espalda con los brazos extendidos y amarrados en los extremos del rollo. Portan capucha negra y sendal, con las espaldas desnudas. La procesión dura varias horas, aparte de mencionar que conservar el equilibrio con esa carga en las accidentadas calles de Taxco es ya un mérito. Llevan los encruzados ayudantes que tratan de apoyarlos para que no caigan, y cuando se hincan puedan volver a ponerse en pie. Esto es porque además de la procesión, se realizan "guardias" en la iglesia, donde se ofrecen una, dos o tres horas. La guardia consiste en estar hincado frente al altar con el rollo en la espalda durante el tiempo ofrendado. La promesa de ser encruzado, implica determinar el tiempo que se compromete el involucrado a cumplir con esta participación. Puede ser una sola vez, por determinado número de años o de forma permanente. Es claro que es una ofrenda, donde lo



Encruzado recorriendo las calles. Taxco, Gro. Fotografía del autor.

que se ofrenda es el esfuerzo físico, el dolor y las incomodidades propias de realizar esta actividad.



Encruzado cargando el rollo de zarzas. Taxco, Gro. Fotografía del autor.



Procesión de encruzados el jueves santo al mediodía. Taxco, Gro. Fotografía del autor.



Encruzados con la Virgen de los Dolores en procesión. Viernes Santo. Taxco, Gro. Fotografía del autor.

Los flagelantes

Esta hermandad, también masculina como los encruzados, visten sendal negro y capucha. Van desnudos de la cintura para arriba y se

flagelan con disciplinas hechas por ellos mismos con lazo y punta hecha con metal, hilo de algodón y clavos. Es tal vez la más aparatosa de las hermandades pues la sangre es muy visible, ya que al avanzar en la procesión se azotan continuamente la espalda pasando el flagelo por encima de cada hombro una y otra vez. Aunque las heridas no son muy profundas con un solo azote, la constancia deja profundas y estremecedoras marcas en la piel. Igual que en el caso de las hermandades anteriores, cada involucrado decide cuántas veces se compromete a esta ofrenda. Es muy común que los flagelantes en una procesión, sean los encruzados de otra, entremezclándose sin problemas en las celebraciones durante la semana.



Flagelante cargando una cruz en la procesión del Jueves Santo en la noche. Taxco, Gro. Fotografía del autor.



Flagelante cargando una cruz en la procesión. Viernes santo. Taxco, Gro. Fotografía del autor.

Estas tres hermandades acompañan las procesiones de los santos que se realizan en Taxco durante toda la semana santa, donde las imágenes de los santos se congregan en ciertos lugares para participar en la procesión. La gente y los penitentes se convierten en una suerte de acompañantes de estos protagonistas de la esfera numinosa que recorren las calles de su pueblo, se visitan y participan en la celebración de esta semana. Destaca la procesión de los Cristos el miércoles santo en que se coloca una escenografía del "huerto de los olivos" en el atrio de la parroquia de Santa Prisca. Ya en la noche, sale la Procesión del templo de la Santísima Trinidad, y la imagen de la Trinidad es acompañada por los Apóstoles, el Cristo de los Plateros, San Judas Tadeo, Jesús El Buen Pastor, el Señor de la Misericordia, Santa Faustina Kowalska, Santa Cecilia, el Cristo del Coro, el Padre Jesús del exconvento de San Bernardino, entre muchas otras imágenes de Cristos de distintas capillas del pueblo.

En este sentido, bien podemos apreciar que las formas de devoción popular que se estilan en Taxco se vinculan con algunos puntos del catolicismo oficial, tales como la semana santa y sus oficios litúrgicos canónicos, además de las misas y bendiciones que son muy valoradas, mas no todo proviene de esa instancia, pues las procesiones en sí mismas, la actividad de los penitentes, y el trato que se le da a las imágenes religiosas disgusta con mucha frecuencia a los clérigos que ven en estas expresiones prácticas torcidas y desvirtuadas –desde su punto de vista- muy lejanas de la razón

teológica que resguardan. A la par, en el pueblo, se aprecia la valoración de dichas actividades que no importa cuánto lo critique el sacerdote, se realizan porque deben ser realizadas, como dicta “el costumbre”, como dice la gente en sus propias palabras: “como debe ser”. Se percibe entonces una dicotomía de un clero que no encuentra lógica alguna en estas manifestaciones religiosas populares, y un pueblo que no encuentra mucho sentido a la “verdadera” versión repetida con ahínco por los ministros oficiales. Que el acto religioso popular esté desprovisto de lógica para el clero, no implica que esté desprovisto en sí mismo de toda lógica, simplemente indica que no pueden entender esa lógica porque ni siquiera consideran que exista esa posibilidad fuera de su monótono monólogo. Es, pues, una cuestión básica de reconocimiento intercultural: aceptar la posibilidad de lo divino cifrado desde otras perspectivas culturales, con otros símbolos y escalas de valores distintas.

La entrega gustosa del sufrimiento provocado durante estas celebraciones nos lleva a repensar la relación de lo divino en perspectiva con lo humano. La división entre una trascendencia lejana espiritualizada y una inmanencia insoslayable eminentemente material reduce la brecha que desde la teoría parecería insalvable: es necesario hacer una apología de nuestra materialidad que no pierda de vista que la vivencia espiritual humana, en tanto que humana es necesariamente encarnada. Una división tajante entre los problemas de este mundo y la salvación del otro, rompe con esa encarnación.

Desde esta perspectiva, la fuerza y vigor con que se celebran estas fiestas religiosas, que implican la visión de lo divino presente en nuestra materialidad cotidiana, ¿no reconcilia ambos mundos constitutivos de lo humano? Vivir es padecer, y la apuesta religiosa implícita en estos fenómenos religiosos populares conlleva un voto por lo divino inserto en el padecimiento rutinario, la carencia cotidiana, el sufrimiento constante. Esto provee de sentido la vida humana, no teorizada, sino plenamente inmanente en el estrecho espacio vital del existente.

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente). Sin embargo desde las devociones populares, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que

las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos.

Tendríamos que considerar, pues, que el espíritu subyacente en los fenómenos religiosos populares, podría retroalimentar a la religión oficial en su espíritu desgastado reconstruyéndose su ámbito de significación a partir del vigor y dinamismo inherentes en los sectores que dan vida y forma a la religiosidad popular. Si el cristianismo contemporáneo se vuelve una extraña religión desacralizada (por el desgaste en su concepción de lo divino y su consecuente vacuidad de sentido de Dios y lo religioso) ¿no podría re-sacralizarse en una retroalimentación de la vivencia de lo sagrado desde otras coordenadas culturales otrora despreciadas y minusvaloradas?

COLORES Y ESENCIAS:
EL RITUAL AGRICOLA A LOS AIRES EN UN POBLADO DE MORELOS[1]

ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL[2]

Introducción

Debido a la geografía física y estructura geológica de la región de Morelos, existe una activa presencia de los vientos, los cuales son percibidos de una forma particular por parte de las comunidades campesinas. Los aires son seres portadores del agua, asimismo son los que mueven las nubes y alejan el granizo. Son seres volátiles concebidos como niños, relacionados con el ciclo agrícola. En este sentido, en diversos poblados se llevan a cabo rituales de petición de lluvia y culto a los aires, en donde se caracteriza la colocación de ofrendas muy coloridas con objetos variados. Las ofrendas llaman la atención por sus colores vivos así como por el aroma, esencias que se

[1] El presente trabajo se presentó como Ponencia en el *Segundo Foro sobre Diversidad e Identidad Cultural Mesa 1: Identidad en el color, ritos y ceremonias***.** Universidad Autónoma de Chapingo, 21-22 de abril de 2010. Quiero dedicar estas letras a Doña Jovita, fallecida recientemente hace unos días (mayo 2018), la especialista ritual morelense portadora de un conocimiento ancestral, encargada de las ofrendas para la ceremonia anual de petición de lluvias. Su sólido conocimiento acerca del entorno natural y su aguda observación de los fenómenos atmosféricos le permitieron acumular un acervo de saberes agrícolas y climáticos. QEPD.

[2] Profesora de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad, ambos de la UNAM. Doctora y Maestra en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Licenciada en Sociología por la FCPYS, UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Actualmente realiza una Estancia Posdoctoral en el CIESAS en el programa de Antropología Social.

desprenden de los alimentos -especialmente de la fruta de temporada, las semillas, la comida y bebidas-que serán tomados por los aires.

San Andrés de la Cal, poblado ubicado al norte del estado de Morelos, es una de las comunidades que en durante el mes de mayo, deposita unas ofrendas a los aires, bajo estas características particulares. Se trata de una ceremonia ritual que se lleva a cabo los lugares en donde la gente cree que habitan los aires: las cuevas, barrancas, cuevas, ojos de agua, abrigos rocosos, e incluso la bomba de agua que surte al poblado. De tal forma que el objetivo de la presente ponencia es destacar la vigencia de un ritual agrícola, en donde la comunidad deposita sus esperanzas para la llegada de un buen temporal, acto que se concreta en la colocación de coloridas y aromáticas ofrendas para los aires, las cuales confirman la identidad de los lugareños no sólo a nivel local, sino nacional.

El valor de las entidades volátiles

Según una serie de estudios etnográficos,[3] son varias las comunidades que llevan a cabo rituales asociados a los aires, porque se les vinculan con la lluvia. Se trata de ceremonias ligadas al conocimiento y al manejo meteorológico: a los conceptos del trabajo ritual y del uso de la naturaleza. Este tipo de cultos de origen mesoamericano, han tenido una especial importancia a lo largo de la

[3] Cfr. Lewis, 1968; Ingham, 1986; Broda y Robles, 2004 para Tepoztlán; en Hueyapan (Álvarez, 1987); en Tetelcingo (Barabás y Bartolomé, 1981); en El Vigilante (Aviña, 1997); en Coatetelco (Maldonado 1998, 2001, 2005); en Ocotepec (Morayta, 1997); en San Bartolomé Atlacholoaya (Fierro, 2004); y en San Andrés de la Cal (Grigsby, 1986; Huicochea, 1997; Salazar, 2004; Ruíz, 2001; Juárez Becerril, 2005, 2010).

historia en la región de Morelos, especialmente en el accidentado paisaje de Tepoztlán, relacionándose directamente con la conformación física y la conceptualización simbólica de los cerros, los vientos y los aires.



Tepoztlán, Morelos. Fotografía de la autora.

En dicha región morelense generalmente los aires son concebidos bajo una dualidad: benignos y malignos. Los *aires malignos* son entes que provocan enfermedades tales como el "mal aire" y viven en todas partes. Por contraste, los *aires benignos* son entidades agrarias dadoras del buen temporal, es decir, la lluvia, y que

viven en las altas cumbres (Maldonado, 2001). Sin embargo, el hecho de enfocarlos como aires *benignos*, no quiere decir que siempre traigan la lluvia “buena”, aunque ese es el objetivo de su definición; más bien se apunta a que son aires relacionados con el ciclo agrícola, que también juegan ante una concepción de dualidad buena o mala, dependiendo de los factores climatológicos que traigan en beneficio o maleficio para los cultivos.

Otra característica muy peculiar de los aires, es que los vinculan íntimamente con niños. De hecho en ciertas comunidades tradicionales del país, se dice actualmente que “los aires *son* niños, debido a su tamaño, ya que son chiquitos; su personalidad, que se caracteriza por un carácter inquieto y travieso; así como por sus preferencias hacia las golosinas así como los juguetes y colores llamativos, de ahí ciertos elementos que llaman la atención en las ofrendas.

Sin embargo, los aires también forman parte de las *entidades sagradas*, la comunidad se dirige a ellos como *Señores* o *Señores del Tiempo,* conceptualización cargada de respeto y reverencia, que lleva en su nombre su poder y dominio sobre el temporal. Igualmente hoy en día, se vinculan con personajes católicos, como los *angelitos*, seres con una cualidad divina, en el contexto de la religión católica, en donde Dios, Vírgenes y Santos, se convierten en los “patrones” directos de los aires.

Los datos históricos



Códice Ríos, p. 21

Para Johanna Broda (1971) la creencia de concebir a los aires como infantes, tiene su explicación original en la religión y cosmovisión prehispánicas mesoamericanas, en donde por una parte eran asociados con los ayudantes del dios del viento *Ehécatl-Quetzalcóatl*, el cual tenía una multitud de pequeños servidores, denominados *ehecatotontin*, que habitaban en las montañas (Broda, 1971). *Ehécatl* pertenecía al grupo de los *tlaloque*, ministros de Tláloc que se les rendía culto mediante sacrificios de infantes en cierta época del año (los meses *I Atlcahualo* a *IV Huey tozoztli*). Así pues, el significado también va ligado directamente con los niños, los cuales en la cosmovisión mesoamericana guardaban una relación especial con la lluvia, sus lágrimas derramadas y los sacrificios eran la parte esencial del culto (Broda, 1991, 2001b).

De acuerdo con la cosmovisión mexica, los niños al ser sacrificados se incorporaban al Tlalocan (espacio en el interior de la tierra, es decir, dentro de los cerros, donde en la estación de lluvias germinaba el maíz). Estos infantes no sólo se identificaban con los

tlaloque, sino con el maíz que apenas iba a sembrarse, bajo esta noción, los niños muertos eran el maíz (Broda, 2001). Con base a la información registrada por Fray Juan de Torquemada, Broda señala que "los niños sacrificados vivían durante la estación de lluvias '*con los dioses tlaloque en suma gloria y celestial alegría*' y desde allá mandaban la lluvia. Regresaban a la tierra al final de esta estación, cuando había madurado el maíz" (2001: 201).

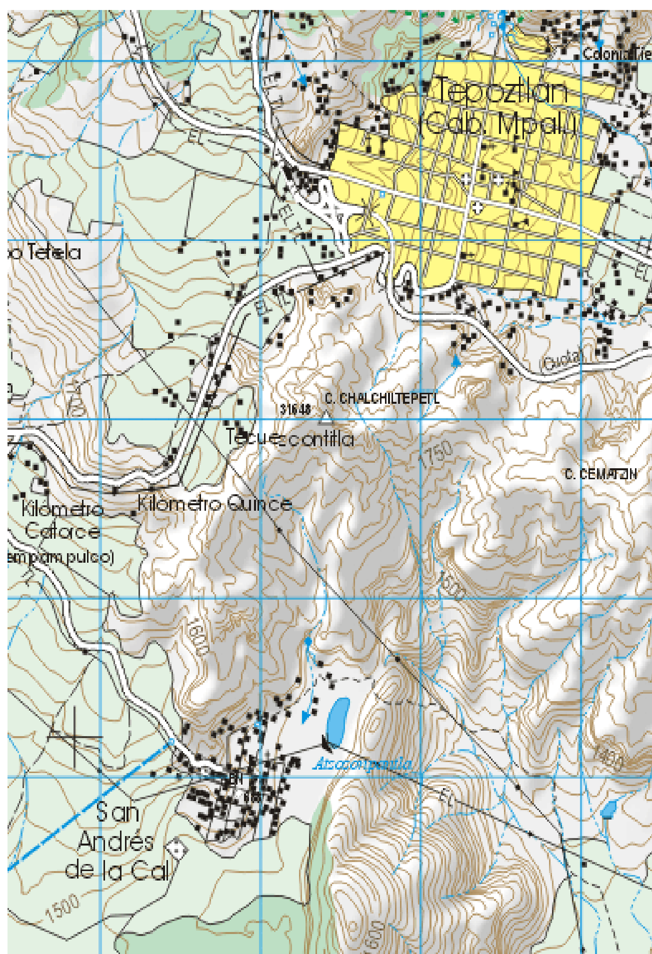
Así pues, a los niños muertos se les asoció con seres que vivían en lo alto de los cerros, donde se forman las nubes que contienen el agua, las cuales pueden ser manipuladas por ellos, en forma de aire.

Con el paso del tiempo, mediante la continuidad histórica y una reelaboración dinámica de la *cosmovisión*, sustentada por las creencias y las prácticas rituales, los *aires* llegan a ser concebidos como seres que habitan en las cuevas, las barrancas, los cerros y los ojos de agua, lugares donde se les depositan ofrendas en el mes de mayo -inicio del temporal-, para que traigan la lluvia.



Fotografía de la autora.

Son varias las regiones en donde continúa vigente la creencia acerca de que los 'aires' poseen influencia en la generación de la lluvia, enfatizando el vínculo con la vida social y económica que se visualiza en los aspectos rituales y de la cosmovisión, como elementos fundamentales para la reproducción de su cultura, marcados por un proceso histórico de larga duración.



INEGI, Información Digital sobre el Estado de Morelos, 2005.

Estudios etnográficos recientes, en su mayoría de los poblados del estado de Morelos, entre ellos las comunidades asentadas en el accidentado paisaje de Tepoztlán, demuestran una fuerte presencia de creencias relacionadas con los aires, personificados como *niñitos* que habitan el paisaje. Entre estas comunidades encontramos la cabecera municipal de Tepoztlán (Zúñiga, 2002); Ocotepec (Morayta, 1997); San Bartolomé Atlacholoaya (Fierro, 2004); Coatetelco (Maldonado, 1998,

2001) y San Andrés de la Cal (Huicochea, 1997; Juárez Becerril, 2005), por mencionar algunos.

Los aires y la petición de lluvias en San Andrés de la Cal

San Andrés de la Cal ha sido un espacio en donde se escenifican tradiciones que tienen sus raíces en la época prehispánica, en donde sigue vigente la creencia acerca de los aires que mandan sobre la generación de la lluvia y el movimiento de las nubes.

La evidencia histórica registrada en la *Relación Geográfica de Tepoztlán,* hace referencia a una cueva situada en el poblado (actualmente este resumidero es conocido con el nombre de *Acuitlapilco*, situado a un costado de la laguna) en la cual los indígenas hacían sus rituales, según Gutiérrez de Liébana en 1580 (tomado de Acuña, 1985).[4]

De tal forma que la cosmovisión actual de la comunidad de San Andrés de la Cal es producto de la fusión de tradiciones prehispánicas con ceremonias católicas a partir de la Conquista que, sin embargo, han experimentado un continuo proceso de reelaboración (Broda, 2004). Prevalece en ella la tendencia de concebir a diversos elementos de la naturaleza (cerros, volcanes y en este caso, aires principalmente) como *hierofanías*, es decir, esencias que manifiestan

[4] Otro dato que sustenta los cultos en las cuevas durante la época prehispánica, es el hallazgo ocurrido entre 1992-1993 de ofrendas prehispánicas en la Cueva de Chimalacatepec, en el poblado de San Juan Tlacotenco, pueblo sujeto del gran centro religioso de Tepoztlán. Según Broda y Robles (1997), no existen datos específicos si esta ofrenda fue depositada en un evento comunitario. Más bien parece que fueron unos cuantos especialistas religiosos que se adentraron al interior del cerro para actuar como encargados de la comunidad.

lo sagrado y con estas manifestaciones es posible tener un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial (Glockner, 1995).

A este contexto pertenece la finalidad del ritual a los aires en donde las ofrendas, espacios de colores y esencias, son el elemento tangible de conseguir eficacia en la venida de las lluvias.

El ritual a los aires: las ofrendas

Generalmente el tercer viernes del mes de mayo (se trata de una fecha movible dependiente de las condiciones meteorológicas en un año dado), cuando dentro del ciclo agrícola está por finalizar la siembra, en el poblado se realiza el ritual de petición de lluvias que consiste en depositar unas ofrendas en cuevas, manantiales, peñascos, resumideros, entre otros; lo que conlleva a asegurar una lluvia suficiente para una buena cosecha. Este ritual va ligado a un *ritual a los aires*, no se puede percibir un hecho sin el otro y ambos se fusionan en la ceremonia que se lleva a cabo.



Doña Jovita presidiendo la ofrenda a los aires. Fotografías de la autora.

Actualmente a la conformación de este ritual de petición de lluvias, le antecede una organización sistemática y a la vez compleja, ya que se debe comprar previamente todos los objetos que serán colocados en las ofrendas.





Doña Jovita presidiendo la ofrenda a los aires. Fotografías de la autora.

Llama la atención los objetos olorosos y brillantes, reflejados especialmente en los alimentos. Se trata de una combinación de

sabores dulces y salados que al mismo tiempo se mezcla con colores vivos. Se dice que los aires son antojadizos y se nutren de la esencia de los alimentos, es decir su color, sabor y aroma. Sobre dichos alimentos, sobresalen en las ofrendas los dulces, como las "peritas de anís" y "gomitas", así como las galletas "de animalitos"; el mole verde, el cual es guisado sin sal; un huevo cocido que se introduce en el plato del mole; granos de maíz tostado; gorditas de maíz azul; tamales nejos; fruta de la estación (plátanos, naranjas, manzanas, ciruelas, duraznos, guayabas, camotes, mangos, piña, papaya, sandía). Las bebidas se caracterizan por un olor fuerte, en donde las preferidas por los aires son el vino blanco, la cerveza y en ocasiones, el pulque, las cuales se depositan en botellitas de vidrio o plástico.



Fotografías y explicación de la autora.

Algunos de estos alimentos, junto con los demás objetos de la ofrenda, van "amarrados" con estambres de tricolores, cuyo objetivo es atarlos fuertemente para que a los aires les cueste trabajo desamarrarlos y así el temporal, no sea perjudicial (cfr. Juárez Becerril, 2005). En algunos casos el atado con los estambres se combina con tiras de papel de china de muchos colores alegres (especialmente el rosa mexicano y el amarillo), que sirven para envolver las cosas, particularmente la fruta.

Cabe señalar que los objetos que se amarran, hacen alusión a elementos relacionados con los niños, los aires y al mismo tiempo, a un contenido simbólico que gira en torno a los elementos de la naturaleza, lo que significa que se trata de un culto al agua y a la tierra. En este sentido, los objetos restantes de las ofrendas son:

- Muñecos. Son de plástico, y generalmente tienen forma de infantes debido a sus rasgos así como su vestuario; su tamaño es adecuado para ser cargados por una niña de 5 años. Por una parte representan a los aires, pues se tiene la creencia de que son como niñitos. A su vez también son como un regalo para ellos, pues como niños, les agradan los juguetes.



Fotografías de la autora.

- Soldaditos de juguete. Simbolizan los cuidadores de la ofrenda.



Fotografía de la autora.

- Trastecitos de barro (cazuelitas y jarrones en miniatura), para depositar los diversos alimentos.



Fotografía de la autora.

- Cornetas o silbatos que sirven para llamar a los espíritus o aires en el momento de poner la ofrenda (se utilizan especialmente las cornetas tricolores, que se encuentran fácilmente en el mes patrio).



Fotografías de la autora.

- Animales "de agua". Se consideran acuáticos porque viven en el agua y por lo tanto la llaman del cielo: ranas, sapos, viboritas, tortugas, arañas, cocodrilos, pescaditos.



Fotografías de la autora.

- Velas o ceras.
- Cigarros: Son vistos como un arma para no adquirir un "mal de aire".
- Los "atados" con estambres de los colores nacionales verde, blanco y rojo, junto con el papel de china de los mismos colores que sirven de mantel o mesa para colocar las ofrendas, representan el símbolo de la identidad nacional mexicana:*"Para que sepan los Señores que 'esto' es de nuestra parte, de nosotros".* En este sentido, los lugareños confirman la identidad local y nacional que tienen durante el ritual, puesto que el acto trasciende la región geográfica y eso los distingue de otros poblados, y al mismo tiempo los caracteriza como parte de una nación compartida por sujetos parcialmente iguales.

Este acto se realiza un jueves por la noche, día previo a la colocación de las ofrendas en los distintos parajes del poblado. Ambos eventos van dirigidos por la



Doña Jovita preparando l lo necesario para la ofrenda. Fotografía de la autora.

ofrendadora del pueblo, con más de 35 años de experiencia, así como de otros ofrendadores, que se encargan de rezar y depositar las ofrendas junto con ella.



Doña Jovita presidiendo rezos y ofrendas. Fotografía de la autora.

Algunos aspectos a considerar para el estudio del ritual a los aires

Para analizar el ritual de petición de lluvias y culto a los aires es necesario partir de un enfoque definido. En este sentido nos estamos abocando a la aplicación de una *perspectiva histórica* en el estudio de la etnografía mesoamericana, que toma en cuenta las semejanzas entre las prácticas que se han realizado desde la época prehispánica hasta la actualidad. Esto no significa que sean las mismas, ya que se toma en cuenta los *procesos de la larga duración* y de *reelaboración simbólica* para estudiar su papel en las comunidades, así como su relación con la naturaleza que se concretiza particularmente en las ceremonias de petición de lluvia. De esta forma, la tradición de la meteorología prehispánica, mantiene antiguas prácticas, mismas que han sido reelaboradas hasta la actualidad.

La ofrenda. Fotografía de la autora.

La ruptura a partir de la Colonia, nos remite a la utilización de conceptos como *sincretismo* y *religiosidad popular*, que bajo la perspectiva histórica, pueden explicar los procesos sociales, culturales e ideológicos que han vivido las comunidades con el paso del tiempo.

El *sincretismo,* es un concepto fundamental para entender el por qué después de la Conquista hasta la actualidad, se siguen haciendo prácticas rituales de origen prehispánico mesoamericano. Johanna Broda señala acertadamente que “hay que insistir al mismo tiempo que al estudiar los procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas después de la Conquista no existe la supervivencia intacta de arcaísmos en lo que se refiere a creencias y costumbres prehispánicas” (2007: 73). El hecho de que múltiples rasgos de las comunidades de tradición mesoamericana continúen vigentes en sus rituales, las ofrendas, en sus costumbres y tradiciones, así como en su forma de ver la vida, implica una transmisión y/o recreación de generación a generación a partir de la Conquista (cfr. Broda, 2007).

Por su parte, la *religiosidad popular* “enfatiza, sobre todo, los aspectos devocionales y protectores de la religión” (Broda, 2009) como son las peticiones de lluvia, “estableciendo características propias que a veces se encuentran en abierta oposición con la iglesia oficial” (ídem; Báez-Jorge, 1998; Gómez Arzapalo, 2009). En este sentido, en la religiosidad popular existe una compleja articulación de fenómenos, que insiste en la autonomía frente a la institución

eclesiástica, de manera que emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y cultura hegemónica (Báez-Jorge, 1998).



La ofrenda. Fotografía de la autora.

Es de notar que, estas ceremonias dirigidas a los aires, registradas en Morelos, divergen de los otros rituales de petición de lluvia que se hacen en la mayoría de las comunidades campesinas, ya que van dirigidos generalmente a los cerros y a las cruces que en ellos se encuentran, estos rituales tradicionales se llevan a cabo casi siempre en vísperas del 3 mayo, día de la Santa Cruz. En México, aunque la fiesta se dedica formalmente a la Santa Cruz, el significado

de ésta, con base a la interpretación del material etnográfico y siguiendo la propuesta de Johanna Broda, al parecer no pertenece a la liturgia católica, sino que demuestra la sobrevivencia de la importante conexión entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros que estaban presentes en Mesoamérica. Aunque el simbolismo muestra variantes locales tanto en los ritos como en las creencias, esta celebración parte, en términos estructurales, de una fecha calendarica en los ritos prehispánicos. Ésta última se vincula íntimamente con el ciclo agrícola (Cfr. Broda, 2001). En la mayoría de las comunidades indígenas campesinas se imploran en esta fecha la fertilidad de la tierra y la lluvia desde las cumbres de los cerros ancestrales, y tiene lugar la consagración del maíz para la siembra.



Fotografías de la autora.

Por otro lado, particularmente, el ritual de petición de lluvias en San Andrés de la Cal posee un claro apego a la tradición: sigue siendo el medio en que la sociedad toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza (Broda, 1996). Al mismo tiempo, es un asunto de grupo y de esta forma constituyen su unidad. Los individuos que componen estas colectividades se sienten ligados unos con otros por el hecho de tener una fe en común. Por medio del ritual, los lugareños reaniman periódicamente el sentimiento que tienen de sí mismos y de su unidad, al mismo tiempo, se reafirman en su condición de seres sociales (Durkheim, 2000).

Al respecto, Báez-Jorge afirma que en Mesoamérica “a partir del ritual se distribuyen responsabilidades y derechos; se regulan reciprocidades y se fortalece la comunidad étnica” (Báez-Jorge, 2000: 59). Se trata de maneras de actuar que surgen en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener y fortalecer la vitalidad de las creencias y para revivificar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva.

Los rituales celebran ocasiones importantes en la vida de la comunidad: la llegada de las lluvias, la siembra y la recolección del fruto, así como el término de la cosecha, el bienestar de la población, etc. En estas ocasiones el rito expresa la esperanza en éxitos futuros, la responsabilidad que se asume, o la celebración y el agradecimiento hacia hechos del pasado, pero todo ello llevado a cabo con la reverencia y el temor que caracterizan a la conducta religiosa.

Si bien se trata de eventos periódicos, es decir, lo que constituye esencialmente el culto es el ciclo de celebraciones que vuelven regularmente en épocas determinadas, el ritmo al cual obedece la vida religiosa de la comunidad, se recrea en cada ritual. Lo que ocupa al pensamiento ritual son las creencias y tradiciones comunes así como los recuerdos de los grandes antepasados (cfr. Durkheim, 1973, 2000). Los intereses materiales que las grandes ceremonias religiosas tienen por objeto satisfacer, son de orden público, por lo tanto social, en constante movimiento sujeto al cambio histórico.

La ceremonia de petición de lluvias y culto a los aires en San Andrés de la Cal, evoca una identidad que remite al complejo simbólico compartido y que a su vez, busca organizar en un universo coherente (a través de un conjunto de representaciones culturales, normas, valores, creencias y signos), las relaciones que los hombres establecen entre sí y con el mundo, necesarias para la producción y reproducción social.



La ofrenda. Fotografía de la autora.

Llama la atención el uso de ciertos colores en las ofrendas, en donde los lugareños marcan su identidad, en este sentido, “los colores no describen, sino simbolizan” (Dehouve, 2004). El hecho de que, tanto los estambres de los “amarres”, la corneta para llamar a los aires y el mantel sean de los colores patrios, aluden a un argumento visual e ideológico que cumple una función cultural (Roque, 2004). Igualmente el color verde de algunos alimentos y objetos, así como de los animales de plástico, nos representan la fauna y la tierra, de tal forma que “colores se vinculan con el universo cultural y simbólico” (Ídem).

Del resto de los colores de la ofrenda, sobresale el rosa mexicano, tono característico y peculiar de nuestra cultura. El papel de china de este color, junto con un amarillo brillante, se recorta en tiras para envolver algunos objetos de las ofrendas. Según Daniele Dehove, el papel de china de muchos colores, se introdujo en la segunda mitad del siglo XIX y “los campesinos se acostumbraron a cortar hojas de este papel muy delgado para obtener ornamentos utilizados en los altares domésticos” (2004: 86).

En este sentido, las tradiciones estudiadas y las costumbres de las comunidades campesinas se fundamentan en la confianza depositada en los rituales derivados tanto del pasado tradicional mesoamericano, como orientados al presente en el que viven las comunidades, y el futuro, puesto que las prácticas establecidas se entienden como el ordenamiento del porvenir. De estas circunstancias

se deduce que las tradiciones se han inventado y reinventado a través de la historia siguiendo un hilo conductor, tradiciones vistas como una forma de memoria colectiva que transmiten experiencias a través de los rituales. Pero la funcionalidad de los rituales estudiados, también va ligada al entendimiento del ciclo agrícola, y el paisaje en el que se sitúa la comunidad indígena, junto con los acontecimientos actuales de nuestro tiempo.

Bibliografía

Álvarez, Laurencia

1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos,* Instituto Nacional Indigenista, Serie de Antropología Social, Colección INI, núm. 74, México.

Aviña, Gustavo

1997 “El caso de doña Pradegis en la lógica de la fuerza del rayo”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 289 – 299.

Báez – Jorge, Félix

1998 *Entre los naguales y los santos,* Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000 *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México,* 2da. ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé

1981 *Ritual y etnicidad entre los nahuas de Morelos*, Cuadernos de los Centros Regionales, Centro Regional Morelos, INAH, México.

Broda, Johanna

1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia" en *Revista Española de Antropología Americana,* vol. 6, Madrid, pp. 245 – 327.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía,* UNAM, México, pp. 461 – 500.

1996 "Paisajes rituales en el Altiplano Central", en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 20, México, pp. 40-49.

2001 "La etnografía de la Fiesta de la Santa Cruz", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coord.), FCE, CONACULTA, México, pp. 165 – 238.

2004 "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual" en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* INAH, UNAM, México, pp. 61- 82.

2007 "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de comunidades mesoamericanas hasta nuestros días" en *Diario de Campo,* no. 93, jul-ago, INAH, CONACULTA, México, pp. 68-77.

2009 "Simbolismo de los volcanes: Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana" en *Antropología Mexicana,* vol. XVI, núm. 95, México, pp. 40-47.

Broda, Johanna y Robles, Alejandro

2004 "De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el Municipio de Tepoztlán", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* Johanna Broda y Catharine Good (coord.), INAH, UNAM, México, pp. 271 – 288.

Dehouve, Daniele

2004 "Nombrar los colores en náhuatl" en *El color en el arte mexicano,* Georges Roque (coord.), IIE, UNAM, México, pp. 51-100.

Durkheim, Émile

1973 *De la división del trabajo social,* Ed. Schapire, Buenos Aires.

2000 *Las formas elementales de la vida religiosa,* Colofón, México.

Fierro, Ulises

2004 "Culto en Cueva Santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* Johanna Broda y Catharine Good (coord.), INAH, UNAM, México, pp. 339 – 350.

Glockner, Julio

1995 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl e Iztaccíhuatl,* Grijalbo, México.

Gómez Arzapalo, Ramiro

2009 “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular” en *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Johanna Broda (coord.), INAH, CONACULTA, México, pp. 21-35

Grigsby, Thomas

1986 “In the Stone Warehouse: The Survival of Cave Cult in Central Mexico”, en *Journal of Latin American Lore*, UCLA, Vol. 12: 161 - 179. California.

Gutiérrez de Liébana, Juan

1580.“La villa de Tepuztlán y sus estancias, en la pintura (1580)”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI,* tomo 1, núm. 6, IIA – UNAM, México, pp. 183-196.

Huicochea, Liliana

1997 “Yeyecatl-Yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de*

Mesoamérica, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), UNAM, México, pp. 233 – 254.

Ingham, John

1986 *Mary, Michael and Lucifer, Folk Catholicism in Central Mexico,* University of Texas Press, Austin.

Juárez Becerril, Alicia María

2005 *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos.* Tesis de Maestría en Antropología, FFYL – IIA, UNAM México.

2010 *Los aires y la lluvia.* Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

Lewis, Oscar

1968 *Tepoztlán. Un pueblo de México*, Joaquín Mortiz, México.

Maldonado, Druzo

1998 *Dioses y Santuarios: Religiosidad indígena en Morelos. (Época prehispánica, Colonial y Etnografía actual),* Tesis de Doctorado en Antropología, ENAH, México.

2001 "Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los Aires en Coatetelco, Morelos", en *La Montaña en el paisaje ritual,*

Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coord.), UNAM, CONACULTA – INAH, México, pp. 395 – 417.

2005 *Religiosidad indígena. Historia y etnografía de Coatetelco Morelos.* INAH, Colección científica, México.

Morayta, Miguel

1997 "La tradición de los aires en una comunidad del Norte de estado de Morelos: Ocotepec", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica,* Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), UNAM, México, pp. 217 – 232.

Roque, Georges

2004 "Discriminación: funciones visuales y culturales" en *El color en el arte mexicano,* Georges Roque (coord.), IIE, UNAM, México, pp. 265-256.

Roque, Georges (coord.)

2004 *El color en el arte mexicano,* IIE, UNAM, México.

Ruiz, César

2001 *San Andrés de la Cal. Culto a los Señores del Tiempo en Rituales agrarios,* CIDHEM, UAEM, Morelos.

Salazar, Ana María

2004 "Yeyecatl-Yeyecame: El espectro simbólico-religioso mesoamericano de las peticiones de lluvia en paisaje ritual tepozteco", en Noemí Quezada (ed.): *Religiosidad Popular México – Cuba*, UNAM, México, pp. 99-110.

Zúñiga, Ángel
2002 *Las tierras y montañas de Tepoztlán,* Morelos, México.

SANTA ELENA DE LA CRUZ Y LA DANZA DE LA SERPIENTE [1]

ALBA PATRICIA HERNÁNDEZ SOC[2]

Detente, culebra, detente,
para que mi hermana copie tus bellos colores
como modelo de un lujoso cinturón
que voy a dar a mi amada.
Tu belleza será así siempre preferida
a la de todas las demás serpientes
Poesía Guaraní

Desde la concepción de los pueblos de raíz mesoamericana, a la serpiente se le relaciona a los espacios de la tierra, el inframundo y el supramundo. También se considera que atrae las lluvias y la fertilidad, se le nombra en cantos y visualmente está representada en obras arquitectónicas. Entre una de las tantas manifestaciones, existe una danza que efectúan los mayas- k'iche' de Santa Cruz del Quiché,

[1] Este trabajo se sustenta dentro de la línea de investigación de Organización social y cosmovisiones Prehispánicas que dirige la Dra. Johanna Broda en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH, ciudad de México. Fue presentado el 21 de abril de 2010 **en el Segundo Foro sobre diversidad e identidad cultural**. Mesa 1: "Identidad en el color, ritos y ceremonias". Universidad Autónoma de Chapingo.

[2] Doctora en Historia- Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), titulada el 9 de junio de 2017 con mención honorífica y recomendación para publicación con la tesis *Territorio, tiempo y ritualidad entre los pueblos mayas de Guatemala. [Diálogo histórico, cultural y social]*. Desde el año 2014 hasta la actualidad es profesora en la FF y L, UNAM, y actualmente realiza una estancia posdoctoral en la FESC, UAEM, con el tema de investigación *Desplazamiento Forzado Interno en, Guerrero.* Desde el 2014 hasta la actualidad es mimbro fundador del *Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular*que preside la UIC, donde es especialista en religiosidad maya quiché y maya ixil de Guatemala. Es autora de artículos en libros y revistas especializadas, y ha dictaminado artículos para la UIC, UNAM, UAEM y para *Imaginations, journalofcross-cultural image studies*, University of Alberta, Canadá.

Guatemala, la danza de las serpientes está en íntima relación con la santa patrona del lugar; Santa Elena de la Cruz.

Para analizar el fenómeno de esta práctica religiosa, me apoyo del concepto de Religiosidad Popular y el de cosmovisión.

Santa Cruz del Quiché y la Danza de la Serpiente

Santa Cruz del Quiché es la cabecera departamental del Quiché, limita al norte con México, al Sur con Chimaltenango y Sololá; al Este con Alta Verapaz y Baja Verapaz; y al Oeste con Totonicapán y Huehuetenango. En el Posclásico, Q’umarcaj fue el centro del pueblo K’iche’, que está a 3 kilómetros del poblado.

La vida religiosa de los mayas -k’iche’ se reconfiguró con la llegada de la religión católica de los españoles, los santos católicos participaron en un entramado de relaciones en que los espacios sagrados, los animales y los seres humanos comparten un mundo de reciprocidad.

Desde la ortodoxia religiosa, se ha nombrado a estas expresiones religiosas singulares, como Religiosidad Popular para referir a las prácticas de los pueblos que dotan de nuevos significados, así como de nuevas formas de relación entre los númenes católicos y los feligreses. El uso del término Religiosidad Popular muestra una relación vertical entre lo oficial y lo *popular*, que se sustenta a través del poder; es decir, una sanciona y legítima sus prácticas en

detrimento de la otra, aunque ambas relaciones comparten espacios, imágenes y tiempos.

> La religiosidad popular no es escisión del cristianismo producto de la ignorancia o terquedades de los indios, sino una expresión cultural original que respondió –y lo sigue haciendo- a las necesidades sociales de las comunidades que la viven. Tampoco es de generación espontánea; responde a un proceso histórico en el cual, sin duda, hubo una vivencia religiosa socialmente bien estructurada y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas, que chocó en gran medida con los presupuestos de los españoles, la cual fue atacada en forma sistemática y socialmente desestructurada, pero durante todo el período colonial fue hábilmente reformulada, admitiendo elementos selectos de la nueva religión traída por los europeos. (Gómez Arzapalo: 2009:45-46)

Dentro de la reformulación de las prácticas religiosas está la danza de la serpiente, que se efectúa en honor a Santa Elena de la Cruz. Uno de los participantes narra que:

> Cuando nosotros no habíamos nacido. La virgen [santa] la habían encontrado en las ruinas de Q'umarcaj' y luego la fueron a traer con el sacerdote de la iglesia, hicieron fiesta y la dejaron en la iglesia y dicen que al día siguiente no estaba. La fueron a ver otra vez en las ruinas y ahí estaba, y luego hicieron ese baile de la culebra. Con esa danza fueron a traer a la virgen y de ahí la dejaron en la iglesia y ya nunca se fue. Nosotros nos vestimos con máscaras, ropa vieja porque así quedaron nuestros antepasados, con ropa vieja por las veces que fueron por la santa a Q'umarcaj'.

Dentro del relato, la "aparición" de la santa se vincula a un territorio histórico, el cual podríamos enunciarlo como nudos de memoria histórica, que explican a partir de la narrativa la importancia de este lugar como lo ancestral y la incursión de nuevos elementos

constitutivos para reconstruir una historia local, que da sustento a la presencia del numen católico. Es decir, los santos católicos forman parte de los ecos que los pueblos les han conferido y se sitúan como integradores de nuevos territorios y construyen con los habitantes otros referentes históricos.

En palabras de Mandianes, la Religiosidad Popular *elige como intermediarios aquellos santos que, por una serie de detalles, aparecen más cercanos a la vida cotidiana.* […]*Mucha gente no va nunca a la iglesia, pero va a la misa del santo,* (1989:50), al mismo tiempo, los númenes católicos se manifiestan por primera vez en cuevas, cerros, manantiales, ríos, espacios naturales que se circunscriben a una cosmovisión de sus habitantes. Para Broda, los pueblos de raíz mesoamericana realizaron una cuidadosa observación de la naturaleza que es *la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo a estos conocimientos. Es decir, esta actividad contiene una serie de elementos científicos. La observación de la naturaleza influye en la construcción de la cosmovisión mezclándose con elementos míticos, es decir religiosos* (1991:462), entonces la aparición de Santa Elena de la Cruz va más allá de una creencia, y también explica la relación entre entorno histórico y natural.

Robert Carmack, señaló que está danza la observó Termer en la década de los 20-30.

> [se] había sido modificado significativamente y difería del de otras comunidades. A diferencia de otros poblados, en Santa Cruz los bailarines vestían atavíos de diferentes comunidades quichés, y no usaban pieles de animales. El tema del baile era el mismo que en otras partes, nativos tratando de apartar a una mujer indígena (realmente un hombre vestido de mujer) de los españoles, al mismo tiempo que las serpientes se enrollaban y deslizaban en sus cuerpos. Pero el coito simulado entre la mujer y los bailarines, con el que termina el baile en otras áreas, fue eliminado en Santa Cruz (Carmack, 1979:335).

En 2009, durante mi trabajo de campo observé que para la organización de la caza, solo hombres participan, ellos buscan a las mazacuatas en cerros, ríos, oquedades pero días antes, el encargado de esta festividad realiza rituales para solicitarle al Dios Mundo, le sea entregado estos animales. El especialista ritual que realiza estos rituales se le nombra en la región como Aj Kij, este hombre o mujer es conocedor de la cuenta del Tzolkin o Cholkij, que consta de 260 días, dicho sistema de tiempo forma parte de un conocimiento ancestral que hunde sus raíces desde el período Clásico de los Mayas, y que hasta la actualidad es un elemento central para la vida de los mayas.

> Antes de salir al cerro se le pide permiso al mundo, pedir permiso para hacer la fiesta y después pedir permiso para que todo lo que se haga en la cocina salga bien, no se quiebren ollas, que ninguno se queme y después se pide otro para todos los bailadores no se golpeen que no les pase nada, que sea una alegría.

Al momento de hallar una mazacuatas se le toma con cuidado, se guarda en un costal, se le alimenta con carne, a diversas horas se las lleva a asolear, las serpientes después de cumplir con su

participación en la danza, serán devueltas al mismo lugar en donde se les encontró. Estos ofidios no son venenosos, sin embargo los observadores de la danza aseguran que sí lo son y que además, las emborrachan y les quitan los colmillos para que no pique a los danzantes.

El primer día que se realiza esta danza es el 17 de agosto a las afueras de la capilla de Santa Elena de la Cruz, posteriormente se dirigen a la catedral de Santa Cruz del Quiché, los danzantes llevan cargando en andas al numen de la capilla. A pesar de que la iglesia acepta esta demostración de fe, no se les deja de ver sólo como los *mamarrachos que traen a la santa.*

Si para la Iglesia, éstas prácticas con el tiempo han ido tomando un matiz más permisivo, incluso necesario de comprender e incluir como un medio de mayor acercamiento entre ésta y el pueblo, lo cierto es que aquí, aún se les sigue considerando como de segundo orden. Apunta Félix-Báez que *las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora* (2000:64). Pasaron varios siglos para que la religión ortodoxa viera a la Religiosidad Popular como un fenómenos ineludible de entender, si bien ya se había declarado en tiempos anteriores estas manifestaciones como variaciones del acto litúrgico y que los parroquianos distaban mucho de aquella apuesta de redimirlos y

educarlos de acuerdo a los cánones cristianos, fue en Puebla, 1979 cuando ésta toma un viraje respecto a su forma de concebirla.

Según el Catecismo de la Iglesia Católica #1674:

> Además de la liturgia sacramental y de los sacramentales, la catequesis debe tener en cuenta las formas de piedad de los fieles y de religiosidad popular. El sentido religioso del pueblo cristiano ha encontrado, en todo tiempo, su expresión en formas variadas de piedad en torno a la vida sacramental de la Iglesia: tales como la **veneración de las reliquias, las visitas a santuarios, las peregrinaciones, las procesiones, el vía crucis, las danzas religiosas, el rosario, las medallas, etc**.(cf. Cc. de Nicea II) (Documento de Puebla, 1979, nº 448, cf. En 48) (en http://www.corazones.org/diccionario/religiosidad_popular.htm: consultado el 1 de marzo de 2010)

Es interesante resaltar este apartado, ya que el giro que la ortodoxia católica imprime sobra las prácticas de los pueblos, dista mucho de aquella que en anteriores momento fue equiparada a idolatría, supersticiones o bien poca fe de los naturales. Sin embargo, como lo refiere Félix- Báez ésta relación no deja de ser vertical y continúa la fortificación de su papel hegemónico.

Continuando con la danza, existen dos figuras centrales que son dos mujeres, en realidad son dos hombres vestidos de mujeres, la primera es una mujer maya de Santa Cruz del Quiché que se le llama *Margarita* y la otra de Chichicastenango llamada *Mashita*, a diferencia de los hombres ellas sólo observan la danza de los hombres, pero el momento cumbre es cuando una de ellas permanece en el centro de

la danza y es rodeada por los hombres, a quien se le obsequian regalos:

> Otros le dicen palabras para enamorarla, como "la quiero mucho, la aprecio mucho, me quiero casar con usted", esto se dice en k'iche'. Ella se pone más coqueta y no les hace caso, ella esconde la cara, tratan de besarla, de agarrarla de la mano. Es como conquistar a una mujer cuando es joven. Todos los de la danza la enamoran. Ella no se decide por ninguno, pero esto no real. Solo a veces se toman de la mano, a veces se tapan con un trapo como si se estuvieran besando pero eso es máscara con máscara.

En Chichicastenango, Leonhard Schultze-jena registró esta danza manifestando que: en el curso del baile uno de los indios, deseando asegurarse a la mujer para sí, le dice "¡Xinyorá, katbé gük´pa gua gua chóch, rech mi kojril táj kaxlagüinák! ¡Nojím kojbék, ma x´éjagüip pa gua chóch, kojbe güi!. = ¡Señora, vente conmigo a mi casa, pero que no nos vean los españoles! ¡Andemos con cuidado, te tenga pena, vamos a mi casa, vámonos! Si con esta súplica no tiene suerte, debe compartir a la mujer con los demás bailadores (1954:78).

Cuando la *Margarita* o la *Mashita* no se decide por ninguno dejan de ofrecerle regalos, entonces algunos danzantes se acuestan en el suelo y la invitan a hacer lo mismo, en un inicio pareciera acceder y se coloca sobre alguno de ellos con las piernas abiertas, sin embargo se sienta sobre su pecho, mientras tanto los demás impiden que ella permanezca con un solo hombre. Finalmente, la mujer que esté en el centro, sale y lo ocupa la otra mujer, el objetivo es que ninguna de ellas se quede con algún hombre, y antes de concluir con la danza,

una de las mujeres saca de una caja de madera a las serpientes y las introduce en la ropa de los hombres, ellos se contonean y por los tobillos, los ofidios encuentran la salida. Con esta última parte de la danza, se concluye su presentación.

Esta danza está en relación con el Niño de la Cruz, como lo señala Carmack *esta santa hacía pareja con el Niño de la Cruz, santo masculino cuya celebración se realizaba en Mayo. Ambos santos estaban asociados con la venida de las lluvias* (1979:336). Durante la ejecución de la danza de la serpiente, el objetivo principal es la seducción de una mujer que podrá ser fecundada por un hombre y la serpiente que en este contexto simboliza la fertilidad, es puesta en primer plano cuando la mujer se la enrolla en las manos o el cuello y después introduce al animal a la ropa de uno de los danzantes. Lo anterior, me permite proponer que dicha danza está en relación al ciclo agrícola del maíz ya que en esta época, a la planta del maíz se le realiza un trabajo de limpieza y acomodo de la tierra, conocido en maya- k'ich'e como *Kamul*, trabajo que brinda soporte al maíz para cargar sus frutos pero además también se asegura que durante la temporada de lluvias, la mata se mantenga firme.

Para la región de Santa Cruz del Quiché, el ciclo agrícola en torno al maíz, se ubica en dos períodos; secas y lluvias. La primera comprende más o menos de octubre a abril, siendo la segunda de mayo a noviembre. Las faenas en torno a la siembra comienzas a partir de marzo-abril cuando se junta el rastrojo, se quema y después

las cenizas son enterradas. A principios del mes de mayo, se hacen hoyos en la tierra donde serán depositados los granos de maíz. Los campesinos esperan de cuatro a cinco semanas para realizar la primera actividad de limpieza de hierbas en torno a la milpa, a la que se le denomina *Jo Soj.* [que es *Josq'ixic,* que proviene del verbo transitivo derivado Kinjosq'iij. *Deshierbar (limpiar la siembra); regañar o llamar la atención.* Kinjosq'ij na lee wab'iix ma xaa siib'alaj xq'ayeesob'irik. *Tengo que desherbar la milpa porque tiene mucho monte*. El *Jo Soj,* no todos lo llevan a cabo, sin embargo la segunda faena lo realizan todos, se le denominan *Taaji'n,* que es sinónimo de K'upuuj, su raíz es el verbo transitivo K'up, el cual significa el trabajo de voltear la tierra. En el *Taaji'n* la tierra se da sostén a la planta del maíz y a la par se siembran los granos de fríjol y finalmente se encuentra el *Kamul* que es la última tarea, que se realiza a mediados de agosto.

Esta danza se ubica dentro de un ciclo agrícola, que tiene su representación dentro de la danza de las mazacuatas. Por lo tanto, *en el ámbito de la religiosidad popular, ambas religiones se asemejan mucho más que en la esfera de la doctrina oficial. La expresión fundamental de la religiosidad popular es el ritual: fiestas, intercambio de bienes y comida, convites, ofrendas, procesiones y peregrinaciones. Ahí es donde se pudo producir el sincretismo, el intercambio cultural y religioso* (Broda, 2009:15). Habrá que incluir que también dentro de las expresiones dancísticas que se realizan a algún

santo, se pueden hallar reconfiguraciones en cuanto a la relación del numen católico y sus feligreses.

A manera de conclusión

La relación que se establece con la santa, la danza de la serpiente, el maíz y los habitantes *cohesiona y da identidad* [a la comunidad] *está conformada históricamente con elementos de diferentes tradiciones culturales* […]. *Esto conduce a plantar y discutir el concepto de sincretismo* (Quezada, 2004:9) que explica la manera en cómo se estableció una nueva forma de expresión religiosa, tan válida y certera como la de cualquier otro pueblo, y que en este trabajo refiero como Religiosidad Popular.

Estas manifestaciones invitan a reflexionar sobre las relaciones de poder que se establecen de manera intra-comunitaria pero además, con la religión ortodoxa, así mismo, habrá que mencionar la resistencia de los pueblos para explicarse y acercarse al mundo de la sacralidad. Estas otras formas de manifestación religiosa, también nos hablan de los *mundos-otros*, de estas concepciones en que la naturaleza, el territorio y las expresiones religiosas forman parte de los múltiples eslabones de la memoria histórica de los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

Báez-Jorge, Félix

2000 *Los oficios de las diosas.* Biblioteca Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz, México.

Broda, Johanna

1991 *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica.* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. En Broda, Johanna y Iwaniszewski S, et al (Editores). Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica. UNAM. México.

2009 *Religiosidad Popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México.* Instituto Nacional de Antropología e Historia. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Carmack, Robert

1979 . *Evolución del Reino Quiché.* Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales. Editorial Piedra Santa. Guatemala.

Gómez Arzapalo D, Ramiro A.

2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia (La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma).* Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave,

México.

Madianes Castro, Manuel.

1989 *Caracterización de la religión popular.* En Álvarez Santolo, C y Buxó Ma. Jesús. et al (coords).La religiosidad popular. I. Antropología e Historia. Fundación Machado. Editorial del hombre, Anthropos. Barcelona, España.

Quezada, Noemí.

2004 *Religiosidad popular México Cuba.* Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de investigaciones Antropológicas. Plaza y Valdés Editores. México.

Shulte-jena, Leonhard.

1954 *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala.* Traducción y prologo de Antonio Goubard Canren y Herber D. Sapper. Volumen 49. Instituto del Ministerio de Educación Pública. Guatemala.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Religiosidad popular:

http://www.corazones.org/diccionario/religiosidad_popular.htm

Correspondencias: Identificaciones Sociales e Intercambio Ritual entre Santos Patronos, al Suroeste de la Ciudad de México[1]

María Elena Padrón Herrera[2]

1. Introducción

Una de las costumbres que regulan la práctica social de los habitantes de los pueblos ubicados en la Sierra de las Cruces, al Suroeste de la Ciudad de México, es el principio de reciprocidad □Mauss, 1979□, norma que orienta el comportamiento de los seres humanos y divinos, atributo que se objetiva en la ayuda mutua y el intercambio de dones como formas estructuradas y estructurantes de interrelación social

---

[1] Esta ponencia forma parte de una investigación más amplia realizada en el pueblo de San Bernabé Ocotepec, delegación Magdalena Contreras, adscrita a la línea de investigación *"Organización social y cosmovisiones prehispánicas"*, dirigido por la Doctora Johanna Broda en el posgrado de Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Fue presentado el 21 de abril de 2010 **en el Segundo Foro sobre diversidad e identidad cultural**. Mesa 1: "Identidad en el color, ritos y ceremonias". Universidad Autónoma de Chapingo.

[2]Maestra en Antropología Social y doctora en Historia y Etnohistoria, por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actualmente es la Jefa de Investigación Formativa de la ENAH. También fue jefa de carrera de la Licenciatura en Antropología Social, ENAH, institución educativa donde desarrolla su labor docente. Ha impartido las asignaturas: antropología mexicana, teorías antropológicas, problemas antropológicos y técnicas etnograficas I y II, metodología, etnografía de México, estructura y organización social; actualmente es titular del Proyecto de Investigación Formativa (PIF) *"Religiosidad, ideología y poder. Un enfoque interdisciplinario"*. Investiga temas referidos a la educación, a identidades sociales y procesos identitarios, religiosidad, medicina tradicional y ha acompañado procesos organizativos comunitarios. Correo de contacto: mariapadronherrera@yahoo.com.mx

entre pueblos que se identifican como hermanos. La reciprocidad se extienden a los santos patronos, quienes a través de sus respectivas comunidades, realizan entre sí un tipo de intercambio ritual que permite construir y fortalecer redes sociales de correspondencia, así como recrear prácticas rituales que identifican a los pueblos, barrios y colonias de una región devocional □Velasco, 1997□. Estas prácticas rituales fortalecen la identidad religiosa y estructuran formas de interrelación social que cohesionan a los pueblos en torno a sus santos patronos en un contexto de cambios sociales, económicos, políticos y culturales.

Las fiestas patronales de los pueblos de San Bernabé Ocotepec, San Jerónimo Aculco, Magdalena Atlitic, San Nicolás Totolapan (Delegación Magdalena Contreras), San Bartolomé Ameyalco (Álvaro Obregón), San Mateo Tlaltenango (Cuajimalpa) constituyen espacios rituales que vinculan cíclicamente a santos patronos, pobladores y territorios, independientemente de las fronteras geopolíticas y parroquiales impuestas por las autoridades civiles y religiosas.

2. Fiesta religiosa, identificaciones y reciprocidad

La fiesta religiosa es una práctica social y ritual que renueva y fortalece los lazos establecidos entre los hombres y las divinidades, en tanto que a los santos patronos y a las diversas entidades veneradas durante el ciclo festivo, se les confiere la capacidad de intervenir positiva o negativamente en la vida y destino de los hombres; santos y

hombres, se estructuran en un tipo de relaciones recíprocas que obligan a dar, recibir y devolver cíclicamente (Mauss, op. cit.). En este sentido, el ciclo festivo y el sistema ritual de los habitantes de los pueblos, cobra enorme importancia como marcador de la vida religiosa, social, cultural, política y económica. Las fiestas, su organización y los diversos rituales que las caracterizan, dinamizan los mecanismos de reciprocidad, intercambio y redistribución de elementos materiales y simbólicos (Alcina, 2005).

En los espacios festivos se generan procesos de identificación a partir de los cuales se definen categorías sociales de *identidad/alteridad,* con las que clasifica y define el nivel de participación de los sujetos en interrelación. Las identidades socioculturales se construyen, reconstituyen, actualizan y reproducen en los procesos identitarios al establecer coincidencias y diferencias a partir de las cuales las personas y los grupos se acercan o separan en función de un proyecto identitario en común.

La fiesta, como práctica sociocultural funciona como un mecanismo en la recreación de la cultura y de la identidad de los pueblos, salvaguarda los principios fundamentales que configuran la sustancia de la divinidad, cohesiona la organización comunitaria, distribuye responsabilidades y derechos, regula reciprocidades, traza un puente entre el pasado mítico y el presente vivido (Aguirre Beltrán, 1992:153-157). Pero la fiesta también expresa contradicciones y conflictos por el control de los espacios y símbolos sagrados

(imágenes y lugares de culto), por los recursos económicos, por el derecho a una organización y formas de religiosidad propias, que escapan a la ortodoxia de la religión oficial; contradicciones y conflictos que emergen de una situación estructural en las relaciones sociales con la Iglesia y el Estado, cuyos representantes a nivel local impulsan un proyecto hegemónico que implica una situación de dominio, de la cual la contraparte es la creativa resistencia de los pueblos.

3. Relaciones de correspondencia entre pueblos hermanos

Todo inicia con una primera visita para entregar la invitación a la fiesta patronal de San Bernabé Ocotepec (11 de junio) con la que se abre el ciclo de correspondencias de los santos patronos para el control del temporal, ciclo que concluye el 4 de octubre con la fiesta del barrio de San Francisco de Asís. La comisión de festejos de cada uno de los pueblos invitados devuelven la visita para concertar la manda o promesa que se comprometen a entregar el día de la fiesta patronal; ambos encuentros siguen un protocolo que incluye visita y oraciones en el templo, saludos y abrazos en el atrio, donde formar un gran círculo para conversar, reír, convivir como hermanos frente al santo patrón que desde su lugar al centro del altar es testigo del acto. Después en la casa ejidal comparten alimentos y bebidas rituales: tamales de hongos, verdolagas y carne de puerco en salsa verde, te de monte, pozole, refresco, cerveza, pulque o tequila. En ese

ambiente festivo convienen el obsequio (en dinero o especie) para San Bernabé, se agradece la visita y se entregan reconocimientos a las representaciones, a los mayordomos y fiscales, reafirmando la relación ritual que existe entre los santos y sus respectivos pueblos.

En la octava de la fiesta patronal, simultáneamente al culto a las cruces del Mazatepetl, se realiza la procesión que acompaña a San Bernabé peregrino para ir a recibir a los santos patronos de los pueblos, barrios y colonias que vienen a visitarlo para festejar juntos, son sus invitados y como anfitrión va a recibirlos a la entrada del pueblo, "vienen a convivir y a platicar con San Bernabelito".

San Bernabé peregrino portado en andas por los representantes de la comisión de festejos encabeza la procesión, sigue el estandarte con la imagen de San Bernabé portado por la abanderada del pueblo, luego el estandarte con las imágenes de San Bernabé al lado de San Bartolomé, atrás extendida la bandera de nacional; la comitiva sale del templo y recorre las calles principales pasa frente a los puestos de la feria, los comerciantes se persignan, aplauden, avientan confeti, sus rostros se iluminan con una gran sonrisa. Al llegar al límite poniente de su territorio, frontera marcada por la barranca Oxaixtla[3], los cohetes anuncian su paso, las personas salen a la puerta para estar cerca de su patrón, persignarse y luego adherirse a la procesión encabezada por el santo patrón. Mientras esperan se lanzan cohetes de uno y otro

[3] Esta barranca que en su recorrido toma distintos nombres rodeando al Mazatepetl: Carbonero, Oxaixtla, Texcalatlaco, Malinche; marca la división entre la delegación Contreras y la Álvaro Obregón, hasta los años setenta ese territorio pertenecía al ejido de San Bernabé, pero por el crecimiento de los asentamientos humanos y por cuestiones político-administrativas dividieron el territorio de Ocotepec.

lado de la barranca, porque también San Bartolomé Ameyalco anuncia que va en camino.

Los cohetes anuncian el paso de los santos, indicando con su humo el sitio por donde avanzan las procesiones que se encuentran finalmente en el límite del pueblo. Es entonces que se da la bienvenida a San Bartolomé; se intensifican los cohetes en el momento del encuentro de los pueblos y de los santos, las bandas de música que acompañan a ambos santos, tocan con gran entusiasmo, en un encuentro armonioso de música y colorido que acompaña el momento ritual. Colocados a lo ancho de la calle, los santos al centro ambas comitivas esperan un momento, se dan los buenos días y los anfitriones dan la bienvenida al santo visitante y a su pueblo: "es un honor tenerlos aquí, contar con su presencia para celebrar a nuestro santo patrón, bienvenidos a este su pueblo".

Dianas, aplausos y risas; el mayordomo de San Bartolomé Ameyalco se dirige a la concurrencia: "Pueblo de San Bernabé Ocotepec a nombre de San Bartolo Ameyalco, les damos las gracias de todo corazón por habernos invitado a acompañarlos a la fiesta de su Santo patrón San Bernabé.

Nuevamente las dianas, vivas, porras y aplausos para uno y otro santo, para uno y otro pueblo; se encuentran los hombres y se encuentran los santos, los primeros se saludan con un abrazo cruzado, unos dando la bienvenida y otros agradeciendo la invitación. San Bernabé saluda a San Bartolomé inclinando su estandarte y

formando en el aire la señal de la cruz, San Bartolomé también saluda al festejado haciendo la señal de la cruz con su estandarte.

Los tlachiqueros rememoran el origen de la correspondencia, representando el primer encuentro, invitación y compromiso ritual: cuando “Juan Tata” invita a su compañero tlachiquero de San Bartolo a comerse un molito para festejar al santo patrón San Bernabelito, “ahí nos vemos y te llevaré unos cohetitos y un pulquito de San Bartolito”; el compromiso queda sellado entre los tlachiqueros bebiendo la “sangre” (el puque) de uno y otro pueblo, tal y como se sigue haciendo en el encuentro de las correspondencias en el que se comparte una tortilla con salsa verde y un jarrito de pulque, mientras las bandas de música y los cohetes alegran el momento ritual.

Continua la procesión para dar el encuentro al resto de los pueblos, barrios y colonias invitados a la fiesta, para luego unidos dirigirse hasta el templo donde se integran los invitados de San Lorenzo Chamilpa, que vienen de Cuernavaca; Morelos. Juntos santos y hombres escuchan misa y después disfrutan de la comida especialmente preparada para ellos: mole con pollo, arroz, fríjoles, refresco, pulque, cerveza. Mientras la banda de viento ameniza la convivencia los vendedores de dulces tradicionales, los globeros ofrecen sus productos a los visitantes que terminaron de consumir sus alimentos.

Una vez que todos han sido atendidos, tiene lugar la ceremonia de entrega de la manda, cada uno de los pueblos, barrios y colonias

de la región devocional es nombrado y reconocido, cada uno de los presidentes de cada comisión o mayordomía dirige un breve discurso a los asistentes en el que se llama a seguir unidos como pueblos y a seguir fortaleciendo sus costumbres y tradiciones. Una vez terminado el acto los invitados se dirigen a disfrutar de los juegos mecánicos y al llegar la noche asombrarse con el colorido de los fuegos pirotécnicos.

4. Reflexiones finales

Las **correspondencias** podemos definirlas como una **obligación** o **compromiso recíproco** que establecen entre sí las representaciones a nombre de los santos patronos de pueblos, barrios y colonias de una región devocional, es una promesa de **ayuda** y **préstamo**, de intercambio de dones que **deben cumplir** los respectivos pueblos de los santos a través de su comisión y comitiva, los representantes de cada uno de los santos se responsabilizan de **cumplir** con la **manda** o **promesa** (en dinero y/o especie), además de llevar la “cuelga” o regalos para el santo venerado el día de la fiesta patronal. Los santos también intercambian su energía divina en beneficio de la humanidad y del equilibrio cósmico.

Las comisiones de los santos tienen la obligación de cumplir con la promesa concertada a nombre de su respectivo patrono; por su parte la comunidad que recibe estos dones tiene la obligación de devolver la invitación y la visita, correspondiendo “en la misma medida y un poquito más”, en la fecha en que el santo y la comunidad

donadora realizan su fiesta patronal. De esta manera, el santo y el pueblo que reciben los dones prometidos, en otro momento asumen el papel de donadores, estructurándose en una relación recíproca de prestaciones y contraprestaciones (Mauss, op. cit.), que se refrendan cíclicamente durante el recibimiento de los bienes entregados y el intercambio simbólico de imágenes sagradas, estandartes, banderas y abrazos entre uno y otro pueblo comprometido, fortaleciendo con su práctica ritual las relaciones de amistad y hermandad que une a divinidades y humanos.

Este intercambio es una forma ritualizada de las relaciones interétnicas y de los procesos de identificación entre los santos, de los humanos con las divinidades y por extensión entre los habitantes de los pueblos. Las correspondencias tienen la característica de ser un tipo de relaciones sociales estructuradas y estructurantes (Bordieu, 2000), ya que compromete a los pueblos en una red de intercambios rituales obligatorios, como una forma de ayuda y de financiamiento de la fiesta, como un préstamo o crédito que a futuro será devuelto.

La relación de correspondencia inicia con una primera invitación a la fiesta de alguno de los pueblos, en esta primera vez, no hay obligación de asistir, no hay compromiso, aunque la comunidad invitada lleva obsequios para el festejado: cohetes, arreglos florales y frutales, música, copal, hostias, vino de consagrar, etcétera. El santo festejado las recibe sin compromiso, asistiendo en su momento también como invitado ofreciendo regalos, pero sin estructurarse en

las redes de ayuda mutua. La señal de que no hay compromiso obligado, es que durante el recibimiento que se brinda al santo, representación y comitiva visitante hay saludos ritualizados, pero no se realiza intercambio de imágenes sagradas, estandartes y banderas; en las mismas palabras de recibimiento se expresa que "la invitación es sin compromiso", es decir, no es en el sentido estructurado y estructurante arriba señalado, aunque los invitados sí agradecen la invitación, llevándole su "cuelga" al festejado.

Las fiestas patronales y las correspondencias favorecen la construcción y fortalecimiento de redes sociales, objetivan el principio de reciprocidad que orienta el comportamiento y las interrelaciones sociales; este principio no se limita a la interrelación con lo divino, ya que la devoción y veneración para con los santos, se extienden hacia la naturaleza y el cosmos. El principio de reciprocidad y las redes sociales que se construyen se utilizan en el juego de poder político local y regional, la identificación religiosa como una de las formas que toman las relaciones interétnicas y los procesos identitarios, fortalece otras dimensiones de las identidades sociales. La identificación de parentesco que se realiza entre los santos (hermandad), entre los santos y sus respectivos pueblos (padre – hijos), entre los pueblos respectivos (hermanos) lleva a establecer un proyecto identitario en común, en el cual el sistema ritual es el núcleo que dinamiza a la acción. Las interrelaciones sociales permiten a las personas identificarse, es decir, establecer semejanzas y diferencias, ubicar

proyectos en común con base en las cuales se acercan o separan, actualizando y fortaleciendo sus identidades y las categorías sociales con las que se autodenominan e identifican, tomando posición social frente a la alteridad dominante.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo,

1992 *Obra antropológica XIV. Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*. México, F. C. E.

Alcina Franch José,

2005 “Fiesta y ceremonia de las jefaturas”. En: Antonio Garrido Aranda. *El mundo festivo en España y América*. España, Universidad de Córdoba.

Bordieu, Pierre,

2000 *Capital cultural, escuela y espacio social.* México, Siglo XXI Editores.

Mauss, Marcel,

1979 *Sociología y antropología*. Madrid, España, Editorial Tecnos.

Padrón Herrera, María Elena,

s/f *San Bernabé Ocotepec, Corazón del cerro – Corazón del pueblo. Religiosidad, resistencia y reproducción cultural de un pueblo en la Ciudad de México.* Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH (en proceso).

Velasco Toro, José (Coordinador),

1997 *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán.* México, Universidad Veracruzana.

¡AH QUE BÁRBARAS, LAS DE IXTAPALAPA!

MIRIAM CRUZ MEJÍA[1]

Cuando era niña y visitaba con mi madre el pueblo de Ixtapalapa, siempre tenía interés de la cultura, la religión y las costumbres, pues no comprendía que en una gran ciudad tuvieran cabida expresiones de la religiosidad popular. Así, en la segunda mitad del año pasado nuevamente se despertó mi curiosidad por este pueblo, pues mi amigo Flavio Guzmán, nativo[2] del barrio de Santa Bárbara, me comento que próximamente se celebraría a la santa, a lo que juiciosamente le interrogué: ¿Quién es santa Bárbara?, ¿Cómo se le festeja? ¿Qué se le pide?, pero sobre todo ¿Quiénes son las Barbaritas? Inquietada por estos cuestionamientos me dispuse a acudir a sus festividades, por ello a continuación les describiré brevemente las respuestas que encontré a estos cuestionamientos.

En la cabecera delegacional de la delegación Iztapalapa, se localiza el Pueblo de Ixtapalapa, este se encuentra segmentado en dos, la primera parte se le denomina *Axomulco* y comprende los barrios de San Pedro, San José, San Pablo, San Miguel y la Asunción.

---

[1] Obtuvo el titulo de Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la tesis *Cultura y Religiosidad Popular: La participación de los jóvenes en Semana Santa en Iztapalapa,* cursó la Maestría en Pastoral Urbana, en la Universidad Católica Lumen Gentium, donde actualmente se desempeña como docente en la Licenciatura de Teología Online. Estudiosa de los procesos culturales y los fenómenos religiosos populares urbanos de México, ha escrito diversos artículos en volúmenes colectivos, todos sobre diversas vertientes de la religiosidad popular en México. Es miembro del Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante sobre la Religiosidad Popular albergado en la Universidad Inter continental.

[2] Aquellas personas cuyos antepasados vivieron en el pueblo y que actualmente viven en los barrios se auto nombran “nativos” para diferenciarse de los migrantes y/o avecindados.

La segunda es *Atlalilco,* conformada por los barrios de San Ignacio, San Lucas y Santa Bárbara.



Mapa: Ocho barrios de Iztapalapa, Oficina de Información Pública, Del. Iztapalapa, febrero, 2011

Este ultimo barrio, en la que se hará alusión a la participación de las mujeres dentro del contexto ritual de las festividades ofrecidas a Santa Bárbara en el barrio del mismo nombre.

Ubicado al poniente del pueblo de Ixtapalapa, es uno de los barrios de mayor tamaño, donde existen, 4306 viviendas, de acuerdo con el censo de 2010,amen de que lo rodea un complejo industrial, el barrio cuenta con varias vías de acceso, bien puede ser por la estación del metro Atlalilco, la avenida 5 de mayo o la calle General Anaya. Se cuenta con un parque (que surgió en la década de los 90, pues antes era una fabrica) y en frente se ubica el templo del mismo nombre en el que los pobladores rinden culto a Santa Bárbara Doncella.

El barrio se caracteriza por convivir e interactuar de acuerdo a las tradiciones y creencias religiosas, manifiestan la manera en que las

familias actúan y viven. Entre éstas destaca la participación de las mujeres

LAS BARBARITAS

La participación de la mujer en las festividades, es una tradición heredada que se distingue por los usos y costumbres de los antepasados, por un vínculo religioso con el barrio, un sistema de parentesco y un sistema festivo religioso. Particularmente en el barrio existe un grupo de jovencitas a las que se les ha denominado “Barbaritas” son mujeres de entre 13 y 25 años, según me refiere Diana Calderon “las que son de 13 a 18 años generalmente estudian, mientras que las de 18 a 25 estudian y/o trabajan, se puede ser barbarita hasta el momento de casarse, después solamente se puede decir que se fue barbarita y se puede asistir a los rosarios que se realizan los días 4,5 y 6 de cada mes en los diferentes domicilios donde se encuentra la imagen.

El único requisito para pertenecer es ser del barrio Sta. Bárbara. Asimismo se le debe cumplir a la santa acudiendo a sus rosarios, cuidando la imagen, tratando de cumplir lo más que se pueda con las actividades de la agenda, anual de actividades.

Dentro de la organización, se dice que anteriormente tenían una presidenta, pero ahora no la hay, solamente hay encargadas o socias, mismas que se empiezan a organizar cada año, más o menos por el mes de octubre, se lleva una agenda de actividades y todo comienza

con la elección de la ropa que se va a usar, para las festividades de la virgen y hasta la celebración del pueblo de san Lorenzo Acopilco (marzo) pues todas deben ir vestidas de la misma manera, no se puede usar pantalón, pero si vestido largo y los zapatos quedan a elección de cada una, debe ser un vestuario de costo accesible para todas.

En general, las mujeres apoyan y no solo están destinadas a la cocina, al hogar o a estudiar una carrera mientras se casan. En las festividades, se tiene noción de que algunas de ellas se organizan para hacer rifas y kermesse e incluso en años recientes han apoyado a la recaudación general, en la que se forman comisiones de 2 o 3 personas, se divide el barrio en manzanas y se realiza visita domiciliaria para que los vecinos colaboren, habitualmente se establece una cuota, pero si no hay posibilidades las familias aportan lo que pueden, la recaudación se hace 2 meses antes de la festividad. Estos recursos se utilizan para el castillo o la banda, de eso se encarga la mesa directiva de la capilla de Santa Bárbara, mientras que lo recaudado propiamente por las barbaritas, se destina a gastos como son el adorno de la iglesia o la comida que se ofrece a los capilleros para invitarlos a la festividad. Ser barbarita, es como señalan ellas mismas, algo que se lleva en la sangre al nacer en este barrio, es una herencia, una tradición que se vive día a día, pues no es de sorprenderse que gran parte de las mujeres de la familia hayan sido barbaritas, como comúnmente se les dice.

De acuerdo con el Sr. Emilio Reyes, se dice que el grupo de las barbaritas es el más antiguo de todos los barios, pues tiene más de 100 años, pero el mote “Barbaritas” señala que muy probablemente surgió hasta la época de los 70 en alguna reunión de capilleros, pues antes no se tiene conocimiento de que así se les denominara. Aunque en la demarcación también se observa en otras sociedades que son los varones quienes cargan a sus imágenes respectivas.

El día 04 de diciembre es su festividad, de acuerdo con una entrevista realizada al Sr. Emilio Reyes Romero, (Tesorero de la comisión de festividades de Santa Bárbara) *esa fecha que se mueve según el fin de semana cercano, mas eso no es de gran relevancia, pues hay festejos previos desde el día 25 de noviembre, nueve días antes comienza el novenario, en el que hay una misa por cada día en un cruce de calles definido por los mismos vecinos, ellos mismos establecen la fecha que quieren y se les respeta por ejemplo, la calle de los reyes, General Anaya, Toltecas, Hualquila, Cobos, el 1er callejón de 5 de mayo, la cerrada de la Cruz* diferente para cada ocasión.

En esos días, el ambiente se torna festivo, las calles se adornan con papel picado, los feligreses esperan con alegría y devoción pues su patrona los visitará, para ello invitan al resto de los vecinos y degustan algunas viandas. El día de Santa Bárbara se le ofrecen mañanitas a modo de serenata, la gente acompaña en su misa y la

festejan todo el día con música, ya sea mariachis o banda, con comida, ofrecida por los feligreses y con los innumerables puestos de antojitos y feria, la gente canta, baila y goza, además se hace un recorrido con las imágenes de los otros barrios que acuden a la festividad. Para finalizar se prende el castillo, y no es para menos pues en la demarcación, se dice que los mejores cueteros están en Santa Bárbara.

En este barrio (a diferencia de otros) el cambio de mayordomos no se hace el día de la fiesta patronal, sino que toma lugar el día 06 de enero en el que sale “la grade” y entra “la chica” La familia que cuidó a Santa Bárbara grande todo el año la regresa para que los nuevos mayordomos la cuiden por todo un año. Los mayordomos salientes de la imagen grande, se llevan a Santa Bárbara chica

Los cargos principales los tienen los que han hecho carrera en la organización, la mesa directiva es de alguna manera la encargada de buscar mayordomos, estos deben ser nativos del barrio, tener buenas costumbres, ser católicos, ser casados por la iglesia, tener solvencia económica para sufragar los gastos.

El proceso del antes y el ahora, sirve de espejo al poner en escena la relación de las diversas identidades que interactúan en el pueblo originario urbano y la ciudad, a través sus prácticas cotidianas sus rutinas y trayectos, la apropiación de el espacio sagrado y urbano, propicia que esas fronteras identitarias dejen de ser duras volviéndose porosas.

No he conocido a nadie me cuente la historia de esta Santa de manera absoluta, pues hay múltiples versiones, unos hablan de una joven turca, siria o egipcia del siglo III, cuyo padre encerró en una torre para protegerla del acoso de los hombres debido a su extraordinaria belleza otros apuntan a que fue para evitar su conversión al cristianismo. Durante la ausencia de su padre Bárbara se convirtió al cristianismo y ordenó construir tres ventanas en su torre simbolizando la santísima trinidad, su padre se enteró del significado e intentó matarla por lo que ella huyó. En cualquier caso ella abrazó el cristianismo y la persiguieron, torturaron y escapó. Finalmente su padre la capturó y la flageló atada a un potro desgarrada con rastrillos de hierro y fue colocada en un lecho de trozos de cerámica cortantes y quemada con hierros al fuego. La decapitó en la cima de una montaña, tras lo que el padre fue abatido por un rayo.

Esta historia, explicaría el martirio de la Santa, pero no su patronazgo con los explosivos y las minas. Relacionar el rayo que mató a su padre o mejor dicho el trueno que lo acompañó, con el estampido de una explosión parece ser una explicación algo forzada. Hay otra historia quizás menos conocida, pero más creíble, transcurre en el siglo V y Santa Bárbara es argelina, de Annaba de la zona de las minas de mercurio de allí (será casualidad que se dice que los mejores cueteros del pueblo son de este barrio), hija de un artesano pirotécnico que formó a su hija en estas artes. Juntos perfeccionaron la técnica obteniendo explosivos de cierta potencia. La zona es atacada por los

vándalos y ella deja el convento donde había ingresado y abandera la lucha tras la muerte de su padre. Sus conocimientos sobre los fuegos de Bengala y los globos de fuego son críticos para soportar el asedio. Finalmente, tras más de un año, la ciudad sucumbe y ella se refugia con sus compañeras en el convento. Cuando entran los bárbaros en él lo vuela, muriendo junto a sus compañeras.

Lo que parece seguro es que con el uso de la pólvora en las minas los mineros empezaron a encomendarse a esta Santa y la adoptaron como patrona.

Aunque también el Sr. Lino Gúzman, me comenta que en los últimos años el templo es visitado por gente que practica la santería cubana y no es para menos pues ellos relacionan los orishás con los santos más conocidos a razón de que se relacionan con alguna acción de los santos, así Changó, deidad del trueno es Santa Bárbara, que en las creencias católicas se le representa con vestimentas rojas con blanco, espada y copa, se le atribuye la justicia y la buena fortuna.

Ahora bien, es pertinente señalar y retomar la postura de la iglesia católica ante estas manifestaciones de piedad popular en la que según el magisterio la piedad es una realidad viva en la iglesia y de la iglesia, su fuente es el organismo eclesial, su objetivo, la gloria de Dios, es el encuentro de la evangelización y la cultura, pese a que algunos sacerdotes comulguen poco con la tradición, pues para el feligrés resultan de mayor importancia sus creencias y su cultura que imposiciones mediáticas.

Asimismo, la piedad popular o religiosidad popular, como sea concebido este término, es el resultado de un sentido sagrado por ello la piedad popular debe ser motivada en una unión del mensaje de Cristo con la cultura de un pueblo.

El magisterio, señala que no es posible dejar de tener en cuenta las devociones que en ciertas regiones practica el pueblo fiel con un fervor y una rectitud de intención conmovedores, donde la sana religiosidad popular, puede ser un remedio contra las sectas y una garantía de fidelidad al cristianismo, siempre que el agente de pastoral muestre empatía, donde no predominen juicios culturales o adjetivos calificativos negativos, es decir retomar lo que en reiteradas ocasiones ha mencionado el Papa Francisco respecto a la piedad popular en la urbe, a la que no se le puede tomar como inculturación de la fe, pero hay una necesidad urgente de misionar en la urbe en ese desgaste del catolicismo, pues la buena nueva, debe llegar a todos los ámbitos y transformar desde el interior la conciencia personal y colectiva del hombre, los valores y modelos de vida de la humanidad, lo que importa es evangelizar la cultura de las culturas del hombre partiendo de la persona considerada en si misma y en sus relaciones con los demás y con Dios.



Foto: Las barbaritas en el cambio de mayordomía, enero 2015 (Miriam Cruz Mejía)



Este Cuaderno se terminó el 20 de agosto de 2018. Los autores son responsables de lo que expresan, el coordinador del volumen catalizó el esfuerzo colectivo de los participantes en este producto. Esta colección pretende guardar memoria de los aportes reflexivos más sobresalientes entre alumnos y profesores de las asignaturas en Filosofía, Teología, Antropología, Sociología, Historia, Fenomenología de la Religión, etc. que sean pertinentes a la reflexión sobre la *Religiosidad Popular en México*. Está abierto a la inclusión de cualquier docente Interesado que involucre a sus estudiantes sin importar su adscripción institucional o escuela donde imparta su cátedra. Se divulga libremente en formato electrónico, sin ningún fin de lucro, en ánimo de contribución académica e intelectual a todo aquél que pueda estar interesado. Se permite la difusión y citación, respetando las debidas referencias que den crédito a los autores de los textos.
El medio de difusión propio de esta Colección, bajo el sello de "Senda Libre", será la página:

http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

Perteneciente al:

Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

